Gonzalo Ricci Cernadas

LA REPÚBLICA DE SPINOZA:

ciudadanía, instituciones y libertad

EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2023

SERIE
FILOSOFÍA *HOY*

Dirigida por:
Juan Antonio Nicolás
(jnicolas@ugr.es)

99

Diseño y maquetación: Natalia Arnedo

© Gonzalo Ricci Cernadas

Editorial Comares, 2023
Polígono Industrial Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 - Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382
https://www.comares.com • E-mail: libreriacomares@comares.com
https://www.facebook.com/Comares • https://twitter.com/comareseditor
https://www.instagram.com/editorialcomares

ISBN: 978-84-1369-597-6 • Depósito Legal: Gr. 939/2023

Impresión y encuadernación: comares

A mi hijo Astor Salvador Ricci Zarate,
por iluminar cada una de mis mañanas.

A Pilmayquén J. Zarate,
por salvarme cada día.

Que el republicanismo es la mejor forma de gobierno.

— James Joyce, *Ulises*

SUMARIO

Aclaración XIII
Introducción XV

primera parte
ESTADO DEL ARTE CRÍTICO

Capítulo I

Interpretaciones republicanas 3
I. La tradición republicana como democracia radical 6
II. La tradición neo-republicana 29
III. Spinoza en el republicanismo 36
IV. Recapitulación: las diversas maneras de entender al republicanismo (y a Spinoza) 46

Capítulo II

El momento neerlandés 51
I. Las Provincias Unidas de los Países Bajos 55
II. La coyuntura intelectual de las Provincias Unidas de los Países Bajos . . . 71
III. El cercle spinoziste 90
IV. Recapitulación: Spinoza y su entorno 103

Capítulo III

Impugnación de posiciones 109
I. Rebatimiento de la tradición republicana como democracia radical . . . 112
II. Rebatimiento del neo-republicanismo 122
III. Rebatimiento de Spinoza en el republicanismo 136
IV. Recapitulación: la importancia de ubicar contextualmente la producción teórica 141

SEGUNDA PARTE

SPINOZA REPUBLICANO

Capítulo IV

Spinoza, la ciudadanía, la virtud y las instituciones 149
I. Ciudadanía y virtud 154
II. El Estado y las instituciones en el pensamiento de Spinoza 174
III. Recapitulación: algunos aspectos políticos imprescindibles para el Estado teorizado por Spinoza 190

Capítulo V

Spinoza y la libertad 195
I. Libertad y derecho natural 197
II. Libertad y estado político: libertad positiva, libertad negativa o ambas . . 208
III. Libertad y democracia 217
IV. Recapitulación: Spinoza y sus motivos republicanos 224

Conclusión 227
Bibliografía 237

ACLARACIÓN

El material que este libro presenta al lector se basa en mis estudios de doctorado emprendidos en la Universidad de Buenos Aires facilitados por una beca provista por la misma casa de estudios. A su vez, la tesis de doctorado correspondiente fue publicada por la Editorial Teseo con el título de *Spinoza y el republicanismo: el problema de la libertad*, gracias a un convenio que la Facultad de Ciencias Sociales de dicha universidad tiene con la casa de publicación mencionada. Dicha publicación, a su vez, encuentra su gérmen en un artículo homónimo publicado en 2022 en la revista *POSTData*, donde se presentan de manera sumamente condensadas algunas de las tesis centrales de ese libro.

Aquí, por tanto, no son soslayados los contenidos y las conclusiones obtenidas de la tesis de doctorado, pero sí corrige una serie de afirmaciones que carecían del sustento argumental adecuado, suma algunas precisiones sobre una diversidad de tópicos que fueron nombrados a lo largo del libro mas no explicados, como así también reescribe una porción de las recapitulaciones que se encuentran al final de cada capítulo. Todo ello he podido realizarlo gracias a las valiosas observaciones realizados por mis jurados de tesis —la Dra. Andrea Pac, la Dra. Mariana de Gainza y el Dr. Sebastián Torres— como así también a mis propias inquietudes personales, las cuales fueron adquiriendo consistencia en los meses posteriores a la defensa.

Por último, algunos argumentos aquí fueron anteriormente expuestos en mi libro *La multitud en Spinoza*, publicada por Editorial RAGIF en 2022. Cada vez que dichos desarrollos sean retomados se indicará oportunamente con una nota al pie de página.

INTRODUCCIÓN

Veo claramente la diferencia que hay
entre la pobre doctrina de las Ciencias Sociales
y nuestra doctrina, que lo abarca todo. Las
Ciencias Humanas fraccionan todo para comprender
y matan todo para conocerlo mejor.
— León Tolstoi, *Guerra y paz*

Al elaborar las reglas, Descartes especifica que ideó un método con cuatro preceptos, del cual el segundo consistía en «dividir cada una de las dificultades que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución» (Descartes, 1982a: 49). Se advierte aquí, en el espíritu del segundo precepto del Discurso del método, cierta convicción compartida también por el personaje de *Guerra y paz* de León Tolstoi, Pierre Bezújov[1]. Allí, en una anotación realizada en un cuaderno, el personaje del autor ruso da cuenta de que las ciencias sociales o humanísticas postulan una doctrina de corte deductiva, esto es, yendo de lo general hacia lo particular, dividiendo los problemas que aparecen como insolubles en las fracciones que se requiere para darle una genuina contestación.

Y mencionamos a Descartes y al personaje de la celebérrima obra de Tolstoi por el siguiente motivo: en ellos encontramos cierta movilización de su empresa, ya se trate de una opinión a favor o en contra —respectivamente—, por fragmentar un problema que, *prima facie*, aparece como insoluble, para arribar a una conclusión satisfactoria. Esta es, justamente, la problemática que se nos aparece a nosotros en este libro. Porque precisamente lo que buscamos aquí es ubicar el pensamiento de Baruch Spinoza entre la miríada de discursos circulantes en boga cuando éste vivió. Claro que no intentamos asir la totalidad de estos lenguajes que imperaban en la cotidianeidad del autor sino centrarnos en aquellos que se encontraban relacionados

[1] Una pequeña acotación de orden metodológico: en esta página y en las que sigue, pero solamente en la Introducción y en la Conclusión, incluiremos referencias literarias aquende nuestras reflexiones. Para ello, arrancamos las citas sin respetar el sentido propio de la obra de donde provienen, tal como hacía Walter Benjamin en su cuarta tesis de Sobre el concepto de historia (2009b: 134), cuando citaba a Hegel pero ahora dentro de un paradigma materialista. De igual manera, emulando la práctica de las citas benjaminiana, utilizaremos las obras literarias meramente para nuestro propósito, quitándolas de su origen y resituándolas en un contexto alterno (*cfr.* Löwy, 2012: 66-71).

a una dimensión particular del pensamiento del holandés, a una cuestión que, dicho sea de paso, no se encuentra para nada exenta de problemas: la de si Spinoza podría pertenecer a una tradición denominada como republicana. Es para hacer frente a la variopinta cantidad de semánticas que predominaban en los tiempos de Spinoza, las cuales ejercieron una influencia decisiva en sus conceptualizaciones, que hacemos lugar a una estrategia para desenmarañar ese ovillo que se nos manifiesta como indescifrable: fragmentar el problema para luego dar con una punta o un hilo que oficie de senda conductora, por la cual dichos tópicos puedan irse enhebrando. O, fuera de la metáfora que remite al telar[2], podríamos enunciar nuestro abordaje a los temas que nos convocan así: dividir, con el objeto de diferenciar los problemas y separarlos, con el propósito de hacerlos irreductibles entre sí, identificando sus especificidades, no para dejarlos apartados entre ellos, sino con el fin de integrarlos nuevamente en una elaboración que permita abordar susodichas problemáticas en un todo, ciertamente igual de grande que al principio, pero ahora más ordenado y sistematizado.

Cabe preguntarse, siguiendo estas consideraciones, sobre el estatuto de Spinoza respecto del concierto neerlandés en el que habitaba. Porque, en efecto, ¿ocupaba el filósofo holandés una posición irrelevante en relación a las polémicas que vivía o era más bien una suerte de *pimus inter pares* en relación a las demás figuras que se engarzaban inextricablemente en discusiones de suma importancia? Quizás le quepa a Spinoza la dilecta categoría que Raskólnikov, el protagonista de *Crimen y castigo* de Fiódor Dostoyevski, anunciaba para un grupo de hombres: de dos categorías de personas, se distinguían aquellos que estaban compuestos por

> individuos en el pleno sentido de la palabra, es decir, con capacidad o talento para decir algo nuevo en el ámbito de sus quehaceres. […] Los que componen la segunda categoría infringen todos ellos la ley: son destructores o se inclinan a la destrucción, según sus diversas aptitudes. […] la segunda [categoría] es dueña del futuro. […] los segundos empujan el mundo y lo guían hacia su meta (Dostoyevski, 2013: 275-276).

Así, ¿es Spinoza verdaderamente una figura que destruye todo lo que le rodea? O, sino, ¿en qué sentido se yergue el holandés como un faro que, al mismo tiempo, participa de las novedades del orbe e ilumina de forma prospectiva el porvenir intelectual? Ante estas dos incógnitas disímiles y, *a priori*, incompatibles entre sí, según la caracterización de Dostoyevski, Spinoza da una respuesta afirmativa a ambas:

[2] Metáfora, acotamos, que remite ciertamente —y otra vez— a Benjamin. Dicho autor, en un parágrafo a Nuevas Tesis C, argumenta que la historia es como «un cordón de múltiples fibras, deshilachado en mil greñas, que cuelga como una trenza suelta, ninguna de las cuales tiene su lugar determinado, mientras no se las recoja a todas y se las entrelace, como un tocado» (Benjamin, 2009a: 60). «[L]a historia es así lo opuesto al gran texto sagrado y hierático, es algo caduco y transitorio; una "trenza suelta" que emula una totalidad sin pretensiones trascendentalistas ni ominosas, sino que se erige sobre la idea de felicidad, pues ello es el basamento de su crítica redentora, iluminar la realidad haciéndole justicia a sus objetos de conocimiento: iluminaciones profanas» (Ricci Cernadas, 2017: 88).

Spinoza se imbrica con su época y, a la vez, anuncia un destino venidero en relación con las ideas que propugna. Es ese mismo Spinoza el cual, con la publicación anónima y con un falso pie de imprenta del *Tratado teológico-político*, una intervención candente en una igual de candente coyuntura política, hace saltar todo por el aire y desencadena un debate no sólo en lo coetáneo sino también en el futuro[3]. Pero es también Spinoza, por abogar por el régimen político democrático y por valores tales como la libertad de pensamiento y de expresión, quien reviste una actualidad imperecedera respecto del mundo actual. Es ese filósofo quien, *avant la lettre*, concibió en su filosofía una axiología respecto de la cual la historia da un fallo favorable muchos siglos después de su fallecimiento.

Inquirimos sobre este aspecto del pensamiento de Spinoza, el relacionado con la posición que ocupaba entre los debates que habitaba, porque es el interés del presente libro —como veremos mejor unas páginas más adelante— el indagar la coyuntura semántica en la que el autor se inscribía. Y esto porque cualquier examen sobre la patencia de un pensamiento de índole republicano en la filosofía política de Spinoza debe, entendemos, no soslayar y tener en cuenta el conjunto de discursos que rodeaban a un pensador. En este sentido, el estudio abocado a la relación de Spinoza con la tradición republicana es uno muy poco abordado[4]. Se trata, entonces, de encarar una investigación que no conciba al autor como una isla o un átomo desconectado de su área vecina o circundante, para lo cual es necesario emprender una tarea que inhiera descifrar ese conjunto de textos que le proporcionan solaz al escritor y que hacen a su identidad. ¿Cómo, en efecto, llevar a cabo semejante tarea? Esto es, ¿cómo leer esa variada cantidad de discursos que pululan en un tiempo y espacio determinado? Parecemos, aquí, ubicarnos muy propincuamente a las reflexiones que llamaban la atención de Ismael, el narrador de *Moby-Dick*: «¿Crees acaso que dejé pasar esa oportunidad sin usar mi hacha de bote y mi navaja, romper el sello y leer todo el contenido del joven cachalote?» (Melville, 2016: 641). Un discurso no es algo cristalino y diáfano, sino que se nos presenta más bien como oscuro y opaco, translúcido como mucho. No tenemos aquí, pues, un objeto de estudio asequible y transparente, puesto que no se trata tan sólo de exponer o presentar algo ya realizado o fabricado. El material con el que lidiamos es índice de una gran complejidad, porque «cuando el texto es el leviatán, el caso cambia» (Melville, 2016: 650). Es por eso que nos resulta proficua la analogía que

[3] Las reacciones que provocó el *Tratado teológico-político* se encuentran analizadas en Domínguez (2012: 21-28) y Solé (2011: 55-88).

[4] Así lo explicita también Souroujon en su reseña del libro editado por Gabriela Rodríguez Rial, *República y republicanismos*, donde se afirma que dicho libro «[i]ncluso permite, como en los artículos de Visentin y de Abdo Ferez y Fernández Peychaux, poner en diálogo el pensamiento de Spinoza con el republicanismo, pensador que a pesar de la gran cantidad de obras que lo recorren en la actualidad había pasado casi desapercibido por los intelectuales neorepublicanos» (2020).

establece Herman Melville entre el texto y el cetáceo: el discurso, como la ballena, deviene un texto a ser leído e interpretado, o, mejor dicho, descifrado. Su propósito o intención no se hace manifiesta de manera clara y pasiva, sino que exige por parte del intérprete una elaboración activa.

Esto en cuanto al objeto de estudio. Pero sobre éste quizá podamos decir algo más. En efecto, poder recuperar póstumamente la intención de un autor al escribir lo que escribió es una tarea para nada gratuita. Ella nos recuerda, ciertamente, lo que Joseph Conrad decía en relación a las historias de los marinos, a saber: que «el significado de un episodio no estaba adentro, en el interior, sino afuera, envolviendo el relato, del mismo modo que el resplandor circunda la luz, como esos halos neblinosos que a veces se hacen visibles por la iluminación espectral de la luz de la luna» (2021: 42-43). Como al interior de un relato, no podemos encontrar, entonces, su intención en lo que el autor quiso hacer al escribir, como si pudiéramos vislumbrar allí una alfaguara pura, idéntica a sí misma e impoluta. Tal como Foucault (1979) elucidó en relación al concepto del origen en Friedrich Nietzsche: aun cuando el oriundo de Röcken mismo lo haya utilizado, la genealogía no trata sobre la búsqueda del origen entendida como *Ursprung*: no se trata de encontrar lo que siempre estuvo dado, aprehender una identidad primera, la cual, oculta, solo necesita que su máscara sea levantada para ser descubierta. La intención es como la *Ursprung* que Foucault describe: imposible de ser asida de manera completa e íntegra. Ella no se encuentra en su pureza porque ha fenecido junto con su autor, motivo por el cual deviene, como dice Conrad, en algo inenarrable, oscuro, inaprensible. Pero ello no nos debe hacer parapetarnos en el *mot d'ordre* de Bartleby: «Preferiría no hacerlo» (2012). Porque la intención podría buscarse en esa estela que un autor ha dejado, en aquellos textos y obras que ha producido, en sus contestaciones y en sus recensiones, las cuales titilan resplandecientes a su alrededor, en el fulgor que circunda la luz.

Esto nos da pie a algunas consideraciones de tipo metodológicas en las que deberíamos parar mientes. Aquí se prevé el relevamiento sistemático de los textos, ora el corpus bibliográfico de Spinoza, ora los comentaristas, junto a su estudio y análisis pormenorizado. Atendiendo al desarrollo argumental que se presenta en las obras del filósofo holandés, se hace particular hincapié en aquella tradición sobre el cual versa el presente trabajo, a saber, el republicanismo. Si lo que buscamos es examinar el pensamiento de Spinoza a la luz del pensamiento republicano, para ello no debemos evadir la pregunta relacionada a qué es el republicanismo. La simple exposición de esta acotada pregunta supone, de por sí, problemas ingentes, principalmente por aquello que Lovett señala: el republicanismo puede referir a dos objetos distintos. Por un lado,

> el republicanismo se refiere a una tradición o familia poco definida de escritores en la historia del pensamiento político occidental, que incluye especialmente a: Maquiavelo y sus predecesores italianos del siglo xv; los republicanos ingleses Milton, Harrington, Sidney y otros; Montesquieu y Blackstone; los republicanos ingleses

> del siglo XVIII; y muchos estadounidenses de la época fundacional como Jefferson, Madison y Adams. Los escritores de esta tradición destacan muchas ideas y preocupaciones comunes, como la importancia de la virtud cívica y la participación política, los peligros de la corrupción, los beneficios de una constitución mixta y el imperio de la ley, etc.; y es característico de su estilo retórico recurrir en gran medida a ejemplos clásicos —de Cicerón y los historiadores latinos especialmente— para presentar sus argumentos (Lovett, 2022).

Así, y a pesar de la ausencia de la enumeración de Lovett de las fuentes griegas de este concepto —en particular de la *República* de Platón y de la *Política* de Aristóteles—, el republicanismo es un concepto que aparece en numerosas ocasiones a lo largo de la historia, a pesar de que su significado no haya sido implícita o explícitamente estable, lo cual explica el conjunto heterogéneo de características que se predican de él: la virtud, la partipación ciudadana, la degeneración, el imperio de la ley, por citar algunos. A esta tradición, Lovett la denomina como «republicanismo clásico».

Ahora, por otro lado, Lovett destaca la existencia de una querella por parte de los investigadores contemporáneos respecto de cómo ha de entenderse el concepto de republicanismo de una forma unívoca como así también de determinar a aquellos pensadores que habrían realizado los principales aportes teóricos desde la Antigüedad. Aquí es donde se ubica el segundo significado del republicanismo, signado por un intercambio no siempre carente de polémicas sempiternas entre los especialistas:

> En la teoría y la filosofía políticas contemporáneas, se refiere más a menudo a una interpretación específica (y aún discutida) de la tradición republicana clásica, asociada especialmente a la obra de Quentin Skinner; junto con un programa de investigación dedicado a desarrollar las ideas de esta tradición en una atractiva doctrina política contemporánea, asociada especialmente a la obra de Philip Pettit. Según los republicanos en este segundo sentido (a veces llamados «republicanos cívicos» o «neo-republicanos»), el valor republicano supremo es la libertad política, entendida como no dominación o independencia del poder arbitrario (Lovett, 2022).

Por más que adoptemos el punto de vista del republicanismo cívico o el punto de vista neo-republicano, lo cierto es que la introducción de ese concepto en el campo académico es relativamente reciente, pudiendo ubicarse sus coordenadas en los Estados Unidos del siglo XX, con una gran proliferación de trabajos en la segunda mitad del siglo pasado tanto en ese país como en el resto del mundo. Pero, como decíamos, Merriam (1903), Moylan Walsh (1915), Becker (1922), Greenfield Adams (1922), Fletcher (1931), McLaughlin (1932), Dutcher (1940), Curti (1943) y Fink (1945), por nombrar a los más relevantes, habían dedicado estudios que descubrían una concepción republicana en Norteamérica, cuyos principales rasgos, según Shalhope (1972: 72), consistían en la virtud privada y pública, el carácter, la unidad interna y la solidaridad social. En suma:

> Lo más importante, de hecho vital, que hay que tener en cuenta si se quiere que el republicanismo estimule nuevas investigaciones es el hecho de que los estadounidenses formaron rápidamente un apego ideológico generalizado al concepto. […] Igualmente importante es la observación de que el republicanismo representaba un consenso general sólo porque se basaba en premisas tan vagas. Sólo una cosa era cierta: los estadounidenses creían que el republicanismo significaba ausencia de aristocracia y monarquía. Más allá de esto, el acuerdo desaparecía —la forma que debía adoptar un gobierno republicano y, lo que es más importante, lo que constituía una sociedad republicana creaban desacuerdos y, finalmente, amargas disensiones— (Shalhope, 1972: 72).

Así, en los Estado Unidos del siglo pasado el republicanismo se convirtió en un «concepto proteico» (Appleby, 1982: 461). A la luz de las distintas hermenéuticas sobre el proceso independentista estadounidense, el cual no cejó en intentar de ser basado como un concepto de raigambre liberal (Hartz, 1995), éste continuó siendo promovido en términos republicanos con las publicaciones de Bailyn (2012) y de Woods (1969) que, junto con el trabajo de edición llevado a cabo por Laslett (1949) con el *Patriarca* de Filmer, aseguraron a la historia intelectual como metodología predilecta para estudiar los fenómenos históricos, metodología que tuvo como primer formulación más clara a «The History of Political Thought: A Methodological Enquiry», de J. G. A. Pocock, en 1961.

De toda esta miríada de tradiciones, buscamos atenernos a la definición del republicanismo que proporcionan, por separado, Pocock (2016), Skinner (2010) y Pettit (2010). Esta tríada de autores que consideramos relevantes para cualquier discusión actual sobre el republicanismo es interesante ya que los estudios historiográficos de los primeros dos sirvieron de insumo para la propuesta normativa del tercero, la cual ha sido denominada como neo-republicana. En este sentido, para Pocock ciertos temas, como la virtud y la participación ciudadana en la vida política de inspiración platónico-aristotélica, se han constituido como invariantes que se han trasladado histórica y geográficamente desde la Italia renacentista, a Inglaterra para tomar lugar finalmente en los recién establecidos Estados Unidos. En líneas similares, Skinner también ha acompañado dicho esfuerzo al reintroducir la tradición neo-romana de la libertad civil a través de un pormenorizado análisis de su ascenso y ocaso dentro de la teoría política anglófona la cual alcanzó suma prominencia durante la Revolución inglesa de mediados del siglo XVII, para ser usada en el siglo siguiente en el ataque a la oligarquía británica dominante y desapareciendo hacia el siglo XIX ante el triunfo de la concepción dominante de la libertad del liberalismo clásico. A todo ello, compartimos lo expresado por Marey, esto es que la influencia del estudio de dicha tradición republicana «no quedó acotada a la historia del pensamiento político, sino que hizo escuela en la teoría y filosofía políticas» (2021: 21). Aquí es donde precisamente Pettit toma su lugar privilegiado, ya que con su obra de 1997, *Republicanism*, se ha erguido como un punto de referencia ineludible a la hora de concebir normativamente al republicanismo contemporáneo al postular

una noción de libertad de basamento republicano entendida como no dominación, ciertamente alternativa a otra noción de libertad que se desarrollaría a partir del siglo XIX, de vertiente liberal, y con marcada indiferencia hacia el hecho de que un grupo ejerza dominación sobre otro: de esta manera, una concepción republicana de la libertad como inmunidad respecto del control arbitrario tendría profundas implicaciones institucionales y democráticas.

Para lograr esto, este libro se nutre de los aportes realizados, principalmente, por la Historia Intelectual de Cambridge que, al centrarse en los contextos textuales y en la intencionalidad de los autores, permitirá elucidar la alteración de los conceptos de acuerdo a las innovaciones políticas.

De acuerdo a J. G. A. Pocock, es necesario recuperar el significado histórico de un texto a través de un método apropiado que lo sitúe en su contexto lingüístico, determinando el vocabulario político que ese texto recibe, modifica y emplea. Debe reconstruirse el lenguaje utilizado en un debate en el que el texto se encontraba inmerso para poder comprenderlo en forma adecuada. Se trata, entonces, de estudiar el discurso y el lenguaje que, entendidos como actos de habla, son eminentemente políticos: ellos tienen historia. En el despliegue de la historia del discurso esos actos de habla aparecen como paradigmas, esto es, como construcciones lingüísticas de un historiador que permiten estudiar un campo determinado. La Historia Intelectual, en este sentido, se aboca a la reconstrucción de estos paradigmas que aparecen y desaparecen a lo largo de la historia. Es decir, es necesario comprender el contexto lingüístico que le otorga sentido al texto. Precisamente, en una obra de carácter metodológico, Pocock (2011) previene al filósofo de una serie de cuestiones, una serie de experimentos interpretativos en los que éstos incurren, una suerte de juegos que no contemplan el carácter histórico de la materia sobre la que trabajan, esto es, los textos de autores clásicos. Si la filosofía política es aquello que sucede «cuando la gente reflexiona en torno a sus lenguajes políticos» (Pocock, 2011: 68), entonces se hace imprescindible que el historiador o el dominio de la historia acudan al rescate del filósofo: para ayudarle a eliminar esos monstruos que ha creado, esto es, a ser conscientes y dar cuenta del momento en que el filósofo empieza a realizar juegos del lenguaje, totalmente desconectados de los actos de habla de aquellos con los que quiere dialogar.

Según Skinner (2007a, 2007b), por su parte, podemos señalar que la tarea del historiador del pensamiento político consiste en el relevamiento del conjunto de textos clásicos con el objeto de extraer de ellos enseñanzas sobre los temas más provechosos de los asuntos políticos. Dichos tópicos tienen una entidad de problemas permanentes de la política. Por caso, en este libro se estudia la problemática y corriente de pensamiento del republicanismo, cuyo origen puede remontarse a los pensadores griegos y romanos clásicos. Esos autores se reúnen, pues, en torno a ciertos tópicos como ser el del gobierno mixto, la *vita activa*, la virtud de los súbditos y de los ciudadanos, por citar algunos, los cuales se constituyen como elementos atemporales.

Frente a esto, Skinner aboga por concentrarse en el significado de los textos, esto es, en lo que cada uno de ellos dice sobre los problemas fundamentales de la política.

La de Skinner es, ciertamente, una apuesta interesante que requiere una elaboración ulterior. Con ello retomamos y damos de lleno en la problemática de la intención, que atiene también a la cuestión de la comprensión. Siguiendo a Octavio Majul (2020), podemos decir que Skinner desarrolla en su faz metodológica aquellos planteamientos que *in nuce* se encontraban presentes ya en las obras *Investigaciones filosóficas* (2017) y *Cómo hacer cosas con palabras* (2019), de Ludwig Wittgenstein y de John L. Austin, respectivamente. Del primero, Skinner retendrá su concepción de que es preciso analizar los juegos del lenguaje en los que las palabras y los significados se ubican. Del segundo, el inglés utilizará su noción de actos ilocutivos, esto es, aquella faceta de una proposición lingüística relacionada con la intención que un hablante porta. Así, la «historia intelectual desarrollará los conceptos metodológicos para poder aprehender tanto el significado teórico de un texto como la intención que lleva» (Majul, 2020: 44). Se trata entonces no sólo de comprender lo que el texto dice —esto es, el texto propiamente dicho— sino que también, y a la par, entender el contexto en el cual ese mismo texto se sitúa —esto es, lo que el texto, en rigor, hace—.

Unas páginas atrás, a cuentas de la cita de Conrad, decíamos que había algo inasible en lo que el autor quiso decir con un texto puntual. Ahora podemos especificarlo valiéndonos de la terminología de Skinner. Si hay algo que es, en efecto, impenetrable en un autor, esos son sus motivos, esto es, el interés privado que un autor perseguía al escribir una cosa u otra. Bien distinta es, en cambio, la intención. Aquí es, precisamente, donde, luego de vapulear la noción de intención, le otorgamos nuevamente carta de ciudadanía[5]. Porque, para Skinner, la intención ilocutiva es de carácter necesariamente público, ella pone en relación lo que una persona dijo o escribió con el conjunto de personas a las cuales ella se encontraba dirigida. Podemos vislumbrar la intención de un autor cuando apelamos a una «característica de la obra [de un autor] misma» (Skinner, 2002b: 98); recuperar la intención de un autor es reponer aquello que «el escritor estaba haciendo» (Skinner, 2002b: 100). La intención, de esta manera, se revela como aquel complejo entramado en el cual las distintas discusiones y diálogos se insertaban, aquel —en palabras de Immanuel Kant (2007: 6)— *Kampfplatz*, es decir, el campo de batalla en el que se baten y se ponen en liza una serie de discursos.

En este sentido, en este libro se especifica la coyuntura de los Países Bajos de cara a la publicación del *Tratado teológico-político* y la escritura del *Tratado político*. Así, el contexto neerlandés en el que Spinoza se inscribe, el cual se encuentra informado por profusos debates (el más importante de ellos quizá siendo el que atiene a

[5] La intención, como se verá, no es algo incognoscible, como argumenta Aiken (1955: 752).

la tradición republicana), es analizado en este libro. En un sentido similar, también es posible rastrear la influencia de pensadores que eran coetáneos a Spinoza y de los que el filósofo tenía conocimiento. Este libro aborda, al mismo tiempo, de manera acabada estas cuestiones y se atiene al pensamiento del filósofo holandés. Este libro no es pues indiferente a los aportes metodológicos recién enunciados, pero, es menester explicitarlo, busca también centrarse en las obras elegidas de Spinoza de manera de escudriñar en ellas la herencia y discusión de un paradigma que puede ser denominado como republicano.

Vertidas estas consideraciones metodológicas, podemos proceder entonces con otros menesteres. Respecto del objetivo general de este libro, el mismo busca profundizar y llevar a cabo un estudio sistemático de la obra de Spinoza (con especial énfasis en el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, aunque no por ello excluyendo el resto de su producción y atendiendo a su vez al contexto republicano neerlandés) a la luz de la tradición republicana, echando mano de una definición de la libertad que la entiende como opuesta a la interferencia potencial, a la sujeción y al poder arbitrario del otro. Tal estudio pormenorizado significará no sólo un gran aporte teórico en un tópico poco abordado por diversos autores, sino que también permitirá mostrar las particularidades y especificidades propias de la relación de Spinoza con la tradición republicana.

Pero, antes, cabe aclarar que el objetivo recién descripto puede ser también operacionalizado en los siguientes objetivos específicos. El primero de ellos apunta a sistematizar y esquematizar el —existente pero exiguo— conjunto de comentarios existentes abocados a estudiar la relación de Spinoza con la tradición republicana. El segundo se aboca a estudiar y analizar, al mismo tiempo, el contexto neerlandés (en su faz política, económica, social y religiosa) y las obras de aquellos autores propios de las Provincias Unidas de los Países Bajos que son considerados, a la luz de estudios actuales, como republicanos (como ser Pieter de la Court, Johan de Witt y Franciscus van den Enden). El tercero atiene a realizar un comentario crítico de aquellas posiciones delineadas en el primer objetivo específico, con la finalidad de demostrar que éstas tienen por falta el no haber considerado el contexto lingüístico coetáneo a Spinoza, sin lo cual no puede comprenderse de manera cabal un texto. Por último, el cuarto objetivo apunta a innovar sobre la relación de Spinoza con el régimen republicano, entendiendo que el autor actualiza una serie de conceptos propios de esta tradición de pensamiento, en particular las nociones de ciudadanía, instituciones y libertad.

Esta serie de objetivos se encuentra sostenida por una hipótesis que los apuntalan de manera soterrada, la cual puede ser enunciada de la siguiente manera: una interpretación republicana de Spinoza no es aproblemática, sino que guardaría acercamientos y distancias con la definición de libertad neo-republicana como no dominación. En particular, habría un vínculo político-conceptual entre la tradición republicana como no dominación y la spinoziana entendida como opuesta a la

esclavitud. Así, dicha hipótesis implica revisar la relación conceptual entre la libertad entendida como no dominación y como opuesta a la esclavitud y explorar sus tensiones y complementariedades.

De esta manera, el conjunto de objetivos específicos se encuentra reflejado también en la serie de capítulos que hacen a este libro. Este libro se compone de cinco capítulos que se distribuyen en dos partes, tres en una primera y dos en otra segunda.

La primera parte se compone de capítulos que versan sobre un examen de los principales trabajos producidos sobre el tópico de este libro. De esta manera, el primer capítulo atañe a aquellos comentarios contemporáneos que relacionan a Spinoza con una tradición republicana. Para esclarecer las posiciones en juego es que restituimos las principales interpretaciones en torno a la relación entre Spinoza y la tradición republicana. Inicialmente, repondremos una línea de interpretación denominada como democracia radical, para, en un segundo momento, restablecer las perspectivas asociadas a la tradición neo-republicana que entienden que Spinoza no puede ser incluido en la misma y, finalmente, indicar aquellas posturas que exponen que Spinoza, si bien forma parte de la corriente de pensamiento republicana, la concibe de una forma no democrática, sino cercana a una postura de tipo aristocrática.

El segundo capítulo del libro consiste en el estudio del contexto republicano neerlandés, abordando su faz política, económica, social y religiosa, junto con su coyuntura intelectual y el círculo de amigos cercanos al filósofo Baruch Spinoza. Se examina aquí el contexto histórico, social, económico y político de las Provincias Unidas durante la vida de Spinoza. A su vez, se analiza el contexto semántico propio del republicanismo neerlandés en el cual se desarrolló la vida de Spinoza: los discursos imperantes en esa tesitura, reconstituyendo las principales proposiciones que impregnaron la semántica de esta coyuntura. También se estudia el círculo intelectual adicto al republicanismo neerlandés que influyó a Spinoza durante su vida.

En el tercer capítulo se ensaya una impugnación a las críticas y las posiciones que fueron examinadas en el capítulo 1. A nuestro entender, todas estas críticas no tienen en cuenta el contexto neerlandés, propiamente republicano y particular, sin el cual es imposible comprender correctamente el pensamiento de Spinoza en los mismos términos republicanos.

Aquí comienza la segunda parte del libro, el cual ya no enfatiza tanto el elemento repositivo como, antes bien, intenta explorar un horizonte propositivo sobre ciertos aspectos que ocupan un lugar capital dentro de la teoría republicana. En el cuarto capítulo se examina cómo la filosofía de Spinoza puede entenderse de una manera verdaderamente republicana en nuestra redefinición de dicha tradición la cual, en el contexto de los Países Bajos, no puede emparentarse con tanta facilidad a la manera en que Pocock, Skinner y Pettit la entienden. Se estudia cómo los conceptos en boga circulantes durante el republicanismo neerlandés impactan en el

vocabulario utilizado por Spinoza, al mismo tiempo que se examina la manera en que los conceptos de la virtud y la ciudadanía, en el primer apartado, y las instituciones, en el segundo, se encuentran presentes en su pensamiento.

En el capítulo final se explora una noción que es clave para el republicanismo: la libertad. Ahora bien, dicha idea es pesquisada ciñéndonos estrictamente al pensamiento de Spinoza tanto en clave metafísica como política, términos que, como se verá oportunamente, por más que puedan ser analíticamente diferenciados no por ello deben ser separados en modo alguno. En este sentido, en un primer tiempo se explora la relación de la libertad con la teoría del derecho natural spinoziana para, en un segundo tiempo, abordar cómo la libertad se enlaza ahora con el estado político (estudiando las declinaciones de la libertad en sentido positivo y/o negativo), concluyendo, en un tercer tiempo, con un estudio del vínculo entre la libertad y el régimen de gobierno democrático.

Todo este esfuerzo se moviliza para contestar esa pregunta lacónica pero no por ello simple que formulamos unas páginas atrás: ¿qué es el republicanismo? La introducción metodológica realizada fue necesaria para demostrar los desplazamientos semasiológicos del término «república» a lo largo de la historia, esto es, que a pesar de haber mantenido un mismo nombre, sus contenidos e ideas asignadas fueros variables y cambiantes[6]. De hecho, el propio nombre lo fue. Como caso testigo podemos nombrar el de Platón, cuya obra más conocida, la *República*, es una traducción latina del griego *Politeia* (Audier, 2015: 7)[7]. Este filósofo griego, junto con Aristóteles, Polibio, y de la tradición romana, Cicerón, Salustio, Livio y Tácito, fueron fuentes teóricas que tuvieron un enorme impacto en el Renacimiento, junto con las experiencias históricas de Esparta, Atenas, Roma y la teocracia de los hebreos bajo el mandato de Moisés (*cfr*. Rahe, 1994a, 1994b, 1994c). De esta manera, el republicanismo ha sido vinculado al autogobierno (Hammersley, 2020: 1), definido *a contrario* como todo aquel régimen político que no es monárquico, aunque dando cuenta de las variaciones del concepto en términos diacrónicos (Matteucci, 1983: 984) e incluso como un término marcado por una impronta maquiaveliana que sencillamente es imposible de borrar (Viroli, 2002). Incluso algunos teóricos postulan la existencia de subtipos de republicanismo, pudiendo encontrarse

[6] Otras consideraciones metodológicas de Koselleck implican deternerse en la onomasiología (el conjunto de diversos conceptos o nociones que referían a un mismo hecho) (Koselleck, 1993: 119), como así también en la prolepsis (adjudicar un concepto actual a un acontecimiento pasado) y en la retroprolepsis (aludir a un hecho presente a partir de una noción pretérita). Para indagar más aspectos de esta corriente denominada historia conceptual, *cfr.* Aguirre y Morán (2020).

[7] Empero, Demirdjian y González (2008: 339) niegan que Platón, como así también cualquier pensador de la Antigua Grecia, pueda ser considerado como republicano debido a que siempre subsume la multiplicidad a la unicidad del suma perfección, lo cual atenta contra la posibilidad de teorizar lo disímil, insumo indispensable de la teoría republicana.

algunos de tipo exclusivista, esto es, que niega toda legitimidad a los regímenes políticos que no se encuentren fundados en la soberanía popular (en particular, a la monarquía no electiva y a los privilegios políticos hereditarios), diferente de un republicanismo más integrador, que no para mientes en el hecho de si el gobierno se encuentra organizado de forma popular u oligárquica (Hankins, 2010: 453). Finalmente, otro conjunto de investigadores han clasificado a los distintos tipos de republicanismos de acuerdo a diferentes criterios: de acuerdo a de Francisco (2012: 46-50), los republicanismos son pasibles de ser considerados de acuerdo a dos ejes, uno cultural (con el pluralistmo y el comunitarismo como extremos) y otro político (con la oligarquía y la democracia como polos), lo cual arroja cuatro modalidades distintas (un republicanismo oligárquico-pluralista, uno oligárquico-comunitarista, uno democrático-pluralista y uno democrático-comunitarista); según Ortiz Leroux (2014: 51-53), los republicanismos pueden ordenarse cronológicamente, identificando cuatro momentos (la Grecia antigua, la Roma republicana, las ciudadaes medievales y renacentistas italianas y los Estados Unidos y la Francia revolucionarias), o bien, y esta es la tipología preferida por el autor, ideológicamente (pudiendo ser el republicanismo democrático-radical o liberal-democrático).

Ello demuestra una polivalencia del término henchido de historia y de geografía, lo cual, como afirman Geuna (1988) y Castiglione (2005: 457), lo hacen indefinible en una sola frase y favorece más su precisión a través de la detección de una serie de características comunes. Aún más, de acuerdo a Rodgers (1992), el concepto de republicanismo habría experimentado una inflación y estiramiento conceptual tal que en muchas ocasiones se volvió carente de sentido e imposible de precisar. Frente a esta problemática, reconocemos con honestidad su existencia y buscamos esbozar una estrategia para poder asir conceptualmente este término en una latitud y tiempo bien delimitado. Así, intentamos enfrentar esta imprecisión estudiando un fenómeno bien situado: la situación de los Países Bajos en el siglo XVII, cuando, en ausencia del estatúder, adquirió la denominación de la República de las Provincias Unidas. Para sincopar el concepto acuñado por Aguilar (2014), creemos que, antes de afirmar la existencia de un concepto tal como «republicanismo epidérmico», es más factible hablar de «republicanismo epidémico», esto es, de la existencia de distintas corrientes republicanas con características propias circunscritas a regiones geográficas y momentos temporales delimitados.

La intención de este libro es iluminar las características particulares que el republicanismo ha adquirido en este pequeño territorio deprimido en Europa hace tres centurias, explicitando que ni siquiera dentro de esa unidad política de los Países Bajos los autores compartían una misma definición entre ellos y que la de Spinoza es una más, pero que sobresale por su riqueza. De manera que si, como Koselleck no se cansaba de recordar a cuentas de Nietzsche, en particular que «sólo es definible aquello que no tiene historia» (Nietzsche, 2014: 115), veremos que ese *dictum* se cumple a la perfección con el republicanismo, ya que se encuentra desbordado de

historia y, por tanto, entendemos que es difícil, sino imposible, dar una definición provisional para todos los movimientos políticos que se reivindicaron como tales, cuestión que, dicho sea de paso, excede las tentativas de este libro. De cualquier manera, para proveer de un poco de solaz al lector y poder proporcionarle al menos una definición sobre el republicanismo que se conformó en los Países Bajos en el siglo XVII, podemos apresurar a entenderlo como un pensamiento opuesto a un dominio monárquico y ajeno, reivindicando para sí los estandartes de la libertad y la de una organización política distinta a aquella que reside en una sola persona.

Este es el bosquejo, entonces, del presente libro. Un bosquejo movilizado por el interés de rever el contexto lingüístico circundante a Spinoza para, posteriormente, conceptualizar y contextualizar un conjunto de nociones de su pensamiento político. Este es un bosquejo que particiona y luego reconstruye la filosofía política spinoziana, el cual desarrollaremos a continuación.

PRIMERA PARTE

ESTADO DEL ARTE CRÍTICO

I
INTERPRETACIONES REPUBLICANAS

Cualquier disquisición contemporánea sobre la problemática de la libertad no puede dejar de parar mientes en la celebérrima división, inaugurada por Isaiah Berlin, entre libertad negativa y libertad positiva[1].

Bien es cierto que podríamos comenzar las presentes reflexiones también a partir del clivaje propugnado por Benjamin Constant en base del distingo realizado entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Para Constant, habría una diferencia sustancial en la conceptualización que los antiguos y los modernos hacen de la libertad. La de los antiguos consistía en una libertad que implicaba «ejercer de forma colectiva pero directa diversas partes del conjunto de la soberanía» (Constant, 2020: 25), entre las que se incluían la prerrogativa de deliberar en la plaza pública sobre los asuntos colectivos, votar las leyes, pronunciar sentencias, examinar las cuentas y los actos, por citar algunas. Allí, el individuo era un esclavo en prácticamente todos los asuntos privados y soberano de los públicos; el poder social se repartía entre los ciudadanos de una misma patria. Bien distinta era la libertad de los modernos. Gracias al aumento de la extensión de los países, la abolición de la esclavitud y la expansión del comercio, la libertad de los modernos se cimentaba en el «goce apacible de la independencia privada» (Constant, 2020: 36), esto es, en el ejercicio soberano de la independencia individual, en donde la voluntad del individuo es incapaz de imponerse sobre la del conjunto.

Pero volviendo a las reflexiones que iniciaron este capítulo, para aproximarse a estos conceptos, Berlin esboza dos interrogantes que nos permitimos citar *in extenso*:

[1] Recordemos que, detalle no menor, Berlin utiliza, en su conferencia pronunciada en inglés sobre los dos conceptos de libertad, los términos anglosajones de «*freedom*» y de «*liberty*» de forma indistinta. Para un estudio que analiza la diferencia entre dichas nociones en función de su procedencia etimológica y de acuerdo al uso que distintos autores contemporáneos les dan, *cfr.* Fenichel Pitkin (1988).

> El primero de estos sentidos políticos de la libertad y que siguiendo multitud de precedentes llamaré sentido «negativo», es el que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: «¿Cómo es el espacio en el que al sujeto —una persona o grupo de personas— se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?». El segundo sentido, que denominaré «positivo», es el que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: «¿Qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?» (Berlin, 2019: 60).

Dicho de otra manera: si la libertad negativa tiene como fin evitar cualquier interferencia, la libertad positiva concierne al deseo del individuo para ser su propio amo y señor de todas sus acciones.

En lo que sigue nos interesa menos hurgar en las derivas totalitarias que Berlin analiza como propias de la libertad positiva y en la defensa que este autor hace de la libertad negativa que estudiar cómo otra forma de libertad es introducida en relación con esa díada de libertad negativa-libertad positiva. Nos referimos a la postulación de Philip Pettit de la libertad como no dominación. Para Pettit, el binomio berlineano es ilusorio en tanto en cuanto sostiene que solamente hay dos concepciones de la libertad: una la libertad como la ausencia de obstáculos externos —libertad negativa— y la otra como la presencia y el ejercicio de las facultades que fomentan la propia dominación —libertad positiva—. Para Pettit, siguiendo este razonamiento, la mentada oposición entre dos tipos de libertades es engañosa en tanto deja de lado un tercer tipo de libertad, de hontanar eminentemente republicano: la libertad como nodominación. En su parecer, Pettit asevera que «si una persona no es dominada en ciertas actividades —si no están sujetos a interferencias arbitrarias[2]— entonces, por mucho que sufran interferencias no arbitrarias o una obstrucción no intencional, hay un sentido en el cual retienen un espacio de la libertad» (Pettit, 2010: 26).

Si bien Pettit advierte que el republicanismo no forma una tradición del todo coherente[3], sí rescata a un conjunto de escritores (de origen romano, el propio Maquiavelo, Harrington o los Padres Fundadores de los Estados Unidos de América) de los cuales se desprende una concepción de la libertad entendida como el evitar cualquier tipo de interferencia arbitraria. Así, esto implica entender a la libertad como no dominación, esto es, que la libertad es lo opuesto a la esclavitud (vivir bajo el arbitrio de unas personas) como así también que la interferencia puede suceder sin hacer mella en la libertad de cada uno cuando dicha interferencia no

[2] Pettit define la arbitrariedad de la siguiente manera: «Un acto es perpetrado sobre una base arbitraria, podemos decir, si está sujeto al *arbitrium*, la decisión o el juicio del agente» (2010: 55).

[3] «Quizás el republicanismo no merece el nombre de una tradición, por ejemplo, por no ser suficientemente coherente o conectado de manera de ser tratada así» (Pettit, 2010: 10).

es arbitraria ni responde a ningún tipo de dominación[4]. De esta manera, este tipo de libertad, de carácter netamente republicano, escapa a la dualidad de la libertad negativa y libertad positiva al participar de ambos conceptos por igual:

> Esta concepción [la de la libertad como no dominación] es negativa en tanto requiere la ausencia de dominación de otros, no necesariamente el propio dominio, independientemente de lo que involucre. La concepción es positiva en tanto, al menos en un aspecto, necesita de algo más que la ausencia de interferencia; requiere de seguridad contra la interferencia, en particular contra la interferencia basada arbitrariamente (2010: 51).

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa Spinoza en relación a esta temática? El pensamiento de Spinoza no es ajeno al tópico de la libertad, tal como lo identifica el mismo Berlin al etiquetar su posición bajo el mote de libertad positiva (*cfr.* Berlin, 2019: 92). Incluso el holandés afirma que el «verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» (2012: 415). Para Spinoza, la libertad se encuentra identificada con la esencia de Dios: precisamente es más libre quien actúa teniendo a la naturaleza como causa, esto es, de manera autónoma, capaz de elucidar su acción. Pero no es sólo en relación a la libertad que Spinoza aparece como un interlocutor potente, sino que loes también por su pertenencia temporal a un período en el cual los Países Bajos adoptaron una forma de gobierno republicana, forma de gobierno que, inevitablemente, empapó a la producción teórica del momento.

¿Pero con eso se sanseacabó el problema? Esto es, ¿con asociar a Spinoza a una tradición positiva de la libertad se da por finalizada la problemática de la libertad en dicho autor? Para esclarecer las posiciones en juego es que deberemos reconstituir las principales interpretaciones en torno a la relación entre Spinoza y la tradición republicana. En un primer momento, repondremos una línea de interpretación denominada como democracia radical, para, en un segundo momento, restablecer las perspectivas asociadas a la tradición neo-republicana que entienden que Spinoza no puede ser incluido en la misma y, finalmente, indicar aquellas posturas que exponen que Spinoza, si bien forma parte de la corriente de pensamiento republicana, la concibe de una forma no democrática, sino cercana a una postura de tipo aristocrática.

[4] Las repercusiones de esta definición de la libertad como no dominación en el plano psicológico de los sujetos que integran las sociedades políticas son estudiadas por Pettit principalmente en dos obras: *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics* (1993) y *Una teoría de la libertad. De la psicología a la acción política* (2006).

I. La tradición republicana como democracia radical

Denominamos a una primera tradición de comentaristas de la obra de Spinoza como demócratas radicales. Sin desdeñar el origen griego y romano de la tradición de pensamiento republicana, se postula aquí que la misma se encuentra sumamente propincua a la de democracia, como si ambos términos se encontraran equiparados inclusive:: república como sinónimo de democracia. En el curso del apartado veremos, pues, que para estos comentaristas, Spinoza es un demócrata eximio, exponente de una tradición republicana de hontanar eminentemente democrático.

Para Lefort, la presencia de Spinoza es importante, por cuanto ocupa un lugar dentro de su reconocimiento en tanto que héroe. En un texto en el que Lefort se interroga sobre cómo llegó a ser un filósofo, Spinoza aparece en el siguiente pasaje:

> ¿No debía yo mismo reconocer que mis propios héroes eran pensadores que habían puesto todas sus energías en intentar analizar y modificar las condiciones del régimen político en su tiempo: Maquiavelo, a quien había consagrado una obra de la que no me atrevo a decir el tiempo que me ocupó, La Boétie, Spinoza, y desde hace pocos años, algunos escritores franceses que combatieron valientemente por la causa de la democracia, o del socialismo […]? (Lefort, 2004: 11-12).

La patencia de Spinoza devendrá indeleble en Lefort al constituirse en una figura, si bien marginal dentro de su pensamiento, no por ello sostenedora de un estatuto menor.

Así es precisamente como Lefort comienza sus inquisiciones: el autor francés se pregunta, de esta manera, por la existencia de proyectos de índole republicanos en Francia antes de la caída del Antiguo Régimen: «sería vano buscar un proyecto republicano antes de la Revolución» (Lefort, 2007: 77). Ante esta incógnita, Lefort procede con su texto en busca de autores que puedan haber abrevado en esta fuente republicana que supuso la inspiración suscitada por la I República y logra encontrar que tanto Montesquieu como Rousseau pueden ser catalogados como autores «formalmente republicanos», entendiendo por ello el hecho de que ninguno de los dos era un autor explícitamente republicano sino que, antes bien, pueden encontrarse al interior de cada uno de sus pensamientos elementos que, *a priori*, se asemejan estructuralmente con motivos republicanos. Lefort procede entonces a realizar una comparación entre ambos autores, no para extraer una enseñanza general sobre la naturaleza del debate republicano sino para instruir sobre algunos motivos.

> Uno y otro ejercieron una influencia considerable en el destino del republicanismo: Rousseau, esencialmente en Francia y Montesquieu, primeramente en América y posteriormente en Francia. El contraste de sus interpretaciones de un Estado libre explica de manera singular nuestra modernidad. Es más, sus argumentos y referencias a los distintos tipos de república aristocrática, oligárquica y democrática, y de manera más general a las clasificaciones de la forma de gobierno son el testimonio de una historia del republicanismo inaugurada con el descubrimiento del mundo de la Antigüedad. Finalmente, el hecho de que ninguno de los dos filósofos tenga la intención

> de favorecer los establecimientos de una república en Francia incitaría a interrogarse sobre el camino de las ideas republicanas bajo el reino aparentemente inmutable de las monarquías (Lefort, 2007: 87-88).

Pero, ¿cómo definir al republicanismo? En palabras de Lefort, podemos entender dicho concepto no solamente como caracterizado por una forma de régimen mixto (*forma mixta civitatis*), sino que, en virtud de la consideración de las costumbres que la marcan, como

> aquel régimen en el que la virtud cívica supone el sacrificio del interés personal, incluso la vida del ciudadano al bien común. La ética política, la privada, la militar, la comercial, la científica se combinarían al servicio del ideal de la *vita activa* y del *vivere civile*. Los magistrados, los ciudadanos que cumplen su deber en las asambleas, los capitanes, los comerciantes y los hombres que se entregan a los *studia humanitatis*, esos eruditos que traducen y comentan los textos de los antiguos, contribuirían así de manera semejante a la grandeza de la Ciudad. Si consideramos ahora la vida política, la concordia procuraría el mayor bien; de ella nacería la estabilidad de las instituciones; el peligro residiría en la existencia y rivalidad de las facciones. En lo que se refiere a la vida social, todos los ciudadanos disfrutarían de los mismos derechos; es más, teniendo en cuenta su valor, disfrutarían de las mismas oportunidades de acceder a los honores públicos. Lo que haría a un hombre noble nos sería su nacimiento sino su trabajo. Por lo que hace a la seguridad y la independencia de la Ciudad, el régimen se deslegitimaría a sí mismo si reclutara mercenarios o ejércitos extranjeros para las tareas de defensa; por el contrario, necesitaría en adelante apoyarse sobre una milicia formada por los ciudadanos. Finalmente, si pensamos en el carácter mismo de la república, ésta no constituiría un régimen entre otros, sino el buen régimen en sí mismo. Defendiendo su libertad defendería la libertad de todos (Lefort, 2020: 573).

Si la institución de la república suscitaba extrañeza en Francia, el remedio de Lefort consiste en, por un lado, volver a situar el acontecimiento en el decurso de la historia europea y, por el otro, barrer con la idea de que dicho suceso no tenía ninguna relación con lo acontecido en el pasado. Para realizar estas dos cosas al mismo tiempo es que Lefort emprende una historia de los distintos focos del republicanismo a lo largo del tiempo. En este sentido, es posible ver que un primero ubica sus coordenadas espacio-temporales en Italia entre los siglos XIV y XV y, más específicamente, en Florencia. Dice Lefort que Florencia es el ámbito de un debate político continuo, en donde sus instituciones son objeto de disputa y en el que el pueblo bajo es permanentemente movilizado. Allí, en los reclamos de los artesanos, comerciantes y nuevos hombres y en los conflictos internos del patriciado, podemos encontrar el surgimiento de lo que Hans Baron (1966) llamó como «humanismo cívico». «Hay que volver a Florencia para encontrar el origen del republicanismo» (2020: 572), dice entonces Lefort. Ahora bien, ¿cómo se caracterizaba el régimen republicano de Florencia? Para responder, permítasenos citar de manera completa:

> Si consideramos su constitución, la república florentina no es aristocrática ni democrática; llevaría la marca de un régimen mixto (*forma mixta civitatis*) que excluiría del poder a los detentadores de las más grandes fortunas y a los que no poseen ninguna propiedad, reposando esencialmente en las clases medias. […] En otros términos, el derecho dependería del estado de las costumbres. Si consideramos estas costumbres, la república sería el régimen en el que la virtud cívica supone el sacrificio del interés personal, incluso de la vida del ciudadano, al bien común. […] Si consideramos la vida política, la concordia procuraría el mayor bien; de ella nacería la estabilidad de las instituciones; el peligro residiría en la existencia y rivalidad de las facciones. Si consideramos la vida social, todos los ciudadanos disfrutarían de los mismos derechos […]. Si consideramos la seguridad y la independencia de la ciudad, el régimen se depondría a sí mismo si para las tareas de defensa reclutara armadas mercenarias o hiciera el llamamiento de armadas extranjeras; por el contrario, necesitaría en adelante apoyarse sobre una milicia formada por los ciudadanos. Si consideramos el carácter mismo de la república, ésta no constituiría un régimen entre otros, sino el buen régimen en sí mismo. Defendiendo su libertad defiende la libertad de todos (Lefort, 2007: 91-92).

En Florencia, además, la expansión del republicanismo es acompañada por una idealización de la República romana y por una identificación con ésta. Por último, el republicanismo, nos cuenta Lefort, asocia la idea de una resurrección de los antiguos, específicamente de Aristóteles y de las instituciones romanas, a la idea de la creación de una sociedad y unas ciencias nuevas.

Si el primer foco del republicanismo puede ser ubicado en Florencia, entonces el segundo foco puede detectarse en Inglaterra, un foco que se alimenta de partes nuevas y diferentes unas de las otras. En Inglaterra emergen una miríada de concepciones del republicanismo: el que hunde sus referencias en la Antigüedad, el de los Santos, el de la armada, el de los *levellers*, el de los *diggers*, el de Milton y el de Harrington, por citar algunos. De entre todos ellos, sobresale el republicanismo de Harrington debido a su originalidad al elaborar su *La república de Océana* (1987), donde se reconoce «una constancia del republicanismo desde el humanismo florentino: la reconstrucción de la historia nacional con la intención de demostrar que desemboca en el tiempo presente» (Lefort, 2007: 103). Harrington postulará una teoría basada en el ciudadano-soldado, de clara inspiración maquiaveliana, en la que relegará la virtud moral en pos de la libertad y en la que propondrá la novedosa tesis de que la libertad se encuentra arraigada en la propiedad. En la *Océana*, los ciudadanos participarán de los asuntos públicos a partir de un sistema de rotación de cargos, evitando que cualquiera pueda apropiarse del poder y, al mismo tiempo, la república tendrá un carácter expansionista en el exterior, lo cual la protegerá de cualquier amenaza de una corrupción interna. «En suma, los méritos de Roma y de Venecia se confunden en la nueva república» (Lefort, 2007: 104).

Luego de detenernos en Inglaterra, debemos especificar que el siguiente foco de republicanismo puede encontrarse en América.

> Allí es donde mejor se descubren los conflictos que suscita el pensamiento republicano, por una parte, como consecuencia de su herencia de la filosofía política clásica y de la tradición inglesa salida del siglo XVII, y, por otra, en razón de una voluntad de ruptura con toda la historia pasada y del sentimiento de un cambio irreversible (Lefort, 2007: 105).

Allí se corroborará la presencia de ciertos elementos republicanos, entre ellos: que el poder tiende por sí mismo a la tiranía, que la corrupción de un pueblo implica el crecimiento de la desigualdad y que el cuidado del bien común y de la virtud cívica deben prevalecer por sobre el interés privado.

Pero nuestro punto de interés reside en lo siguiente: en la identificación de las coordenadas, por parte de Lefort, de los Países Bajos como un foco de republicanismo. En efecto, mencionado brevemente antes de estudiar el foco americano de republicanismo, los Países Bajos en general y Spinoza en particular aparecen como casos de estudio:

> Sin duda tendríamos que tener en cuenta la aventura de los Países Bajos en la difusión del republicanismo y, ateniéndonos al marco de la teoría, asignar uno de los primeros lugares a Spinoza, que parece más cerca de Maquiavelo que de Harrington o de Milton, pues, a diferencia del primero, su concepción de lo político reposa en el estudio de las pasiones que rigen la conducta de los hombres y, a diferencia del segundo, que no había temido escribir que Dios se había revelado en primer lugar a los ingleses, libera completamente lo político de lo religioso (Lefort, 2007: 104-105).

Regreso, entonces, aquí de uno de los héroes de Lefort: Spinoza, quien, en su análisis de las pasiones del régimen de conducta de los hombres y en su separación absoluta de lo político de lo teológico, se yergue como uno de los más altos representantes de la tradición republicana[5].

Ahora bien, ¿por qué imputamos a Lefort el mote de demócrata radical? Ello se debe a su definición de republicanismo, entendiendo a éste de manera que o bien «la democracia misma es republicana, o bien deja de designar una sociedad política» (Lefort, 2007: 110). Para Lefort, es una idea fútil oponer la democracia a la república, puesto que esta última, a lo largo de sus metamorfosis, ha devenido democrática. Para el francés, precisamente, la república se ve equiparada con la noción de democracia, puesto que «no tiene otra definición posible» (Lefort, 2007: 110).

Otro pensador que podemos identificar como demócrata radical es Negri. La primera referencia a la patencia del elemento republicano la realiza el italiano a cuentas de Altusio, al declarar que la soberanía es la organización y desarrollo del derecho de resistencia. Allí se menciona que «[e]stas fuentes, con la carga de luchas revolucionarias y libertarias que las cualifica, desde el pensamiento republicano del

[5] El emparejamiento de Spinoza con Maquiavelo y con la tradición del humanismo cívico florentino también es mencionado por Lefort en *La complicación* (2013: 66).

humanismo a los monarcómanos protestantes, resuenan dentro de aquella definición spinozista del contrato social» (Negri, 1993: 199). Entendiendo entonces dicho contrato social como el poder y la voluntad de todos, Negri indica que, entre una serie de elementos, en los que puede ubicarse al pensamiento monarcómano protestante, también el republicanismo de origen humanista informa el pensamiento de Spinoza.

A continuación, Negri se centra en la experiencia republicana de los Países Bajos y en el entroncamiento que el propio Spinoza parece haber tenido con ella al intentar defender dicho régimen ante su perecimiento. Recordemos que Spinoza escribió su *Tratado teológico-político* como un texto para intervenir en una coyuntura dada, esto es, para desarmar la alianza entre los sectores religiosos y los *prinsgezinden* (defensores de la figura del estatúder). Allí se explicita que la intervención de Spinoza en su contexto se da en los siguientes términos:

> Puede suceder que, por ejemplo, la desproporción que se verifica entre la exaltación —un poco retórica, cierto— de las experiencias republicanas y la andadura netamente regresiva de las propuestas políticas, sea achacable a la preocupación sentida por Spinoza ¡de corresponder a las expectativas del *milieu* oligárquico al que, desde Voorburg, él tiende su mano! Y no hay duda de que, tras la fachada cada vez más caduca de la ilusión republicana, estos años son los de desgaste del régimen de De Witt, de manera que hay una analogía real entre el texto de Spinoza y los acontecimientos políticos que confiere al texto una función efectiva (Negri, 1993: 205).

Spinoza se relacionaría, de este modo, con un medio político que lo rodeaba, esto es, la experiencia republicana del régimen de Johan de Witt, marcada por un tinte característicamente oligárquico y aristocrático. Habría entonces una analogía entre la suerte que le deparará al régimen de de Witt y el devenir del propio *Tratado teológico-político* de Spinoza: ambos se ven truncados por la existencia de ciertos elementos que residen en su interior y que implican un conservadurismo incapaz de sortearse y salvarse[6].

Si la presencia de elementos conservadores dentro del régimen republicano de de Witt es algo que puede entenderse, resulta necesario explicar por qué el *Tratado teológico-político* encerraría elementos de características regresivas. Para ello debe conceptualizarse la doctrina de las dos fundaciones del pensamiento de Spinoza que Negri propone y el lugar dilecto que el tratado anteriormente mencionado ocuparía dentro de ella. Habría en el autor holandés una primera fundación, caracterizada por una perspectiva utópica e ideológica, por la cual Spinoza intentaría llevar a cabo

[6] «Es conocido su proximidad política [la de Spinoza] al republicanismo de los hermanos de Witt y se ha hecho famosa la supuesta reacción ante su asesinato en 1672. Spinoza habría escrito un manifiesto y salido a la calle para hacerlo público en el que hablaría de los *ultimi barbarorum*» (Sainz Pezonaga, 2019: 22).

—sin buen puerto— una teoría del ser como potencia, una estrategia de la constitución, siempre truncada por la reunión de elementos disparatados (panteísmo, misticismo, neoplatonismo, idealismo) dentro del propio autor. Semejante reunión de distintos conceptos implicaría un punto muerto para la tentativa intelectual spinoziana, la cual es incapaz de progresar afirmada sobre dichos elementos.

Es justamente en este punto, cuando Spinoza hubo redactado las dos primeras partes de su *Ética*, que el holandés interviene en la candente coyuntura política con la publicación del *Tratado teológico-político*. Precisamente surge desde dentro de la primera fundación de la obra de Spinoza una disrupción, una crisis, para lo cual interrumpe la escritura de su *magnum opus* y, a partir de dicho tratado, «avizoramos una cesura en la doctrina metafísica de Spinoza: en él hallamos la elaboración de la realidad modal del mundo como así también una nueva lógica que describe el funcionamiento históricamente constitutivo de la imaginación» (Ricci Cernadas, 2018: 112). La imaginación irrumpe como elemento conceptual en el acervo filosófico spinoziano e interviene en el propio orden modal.

> El horizonte ontológico que el primer desarrollo crítico de la *Ética* ha producido debe ahora encontrar una materialidad dinámica sobre la que desplegar su propia fuerza. Desde este punto de vista, no es nada sorprendente que, a mitad de elaboración de la *Ética*, Spinoza deje todo e inicie el trabajo político. […] Ahora es la historia la que debe fundar de nuevo la ontología, o —si queremos— es la ontología la que debe diluirse en la condición ética e histórica para convertirse en ontología constitutiva (Negri, 1993: 155).

Ahora bien, es de destacar que el progreso operado por el *Tratado teológico-político* también se topa con una dificultad. Dicho estorbo consiste en la figura del contrato, la cual deviene en una tentativa malograda, en «una indicación excéntrica. Sin embargo también ésta enriquece el marco» (Negri, 1993: 204). Este intento de aproximación a una fenomenología del contractualismo provoca una cesura en el sistema spinoziano.

Empero, a pesar de la presencia de este resto contractualista dentro del pensamiento de Spinoza, puede hacer entrada como elemento novel y novedoso la imaginación. Puede retomarse, entonces, la tarea de la fundación de la obra spinoziana, procediendo con una segunda fundación. A partir de esta intervención política se prepara un nuevo escenario metafísico que consiste en la fundación de un horizonte ético, ya no ideológico, panteísta, ni signado por la mediación, sino ético y constitutivo. Este esfuerzo recién empieza a avenirse con la formulación de la teoría de los afectos en la tercera parte de la *Ética* de Spinoza: con esto, la concepción de la dinámica humana se funda sobre una dinámica del deseo como expresión de la *potentia*, esto es, una potencia natural que escapa a la mediación impuesta por el orden artificial de la *potestas* (como poder jurídico-político). No hay así lugar para la mediación en la refundación de este proyecto ético emancipador: la afirmación de la potencia natural culmina en la negación de toda mediación. Esta segunda

fundación queda asegurada con la aparición de la teoría del *conatus* en la tercera parte de la *Ética*, lo que asegura en forma definitiva el pasaje del ser al sujeto: ella permite desarrollar al máximo la productividad causal del ser del cual procede. Se abre un horizonte ético como un proceso constitutivo original que hace de la práctica humana el fundamento de la construcción teórica.

Ya más adelante en el texto, Negri referirá nuevamente a un elemento republicano, pero no ya para aludir a la empresa política del gobierno de de Witt, sino para señalar al propio pensamiento spinoziano como tal. En un pasaje, en donde se condensa la fórmula «potencia contra poder, de nuevo» (Negri, 1993: 326), Negri escribe que

> [e]n su progresión, no lineal, sino continua, la máquina spinozista muele el horizonte ideológico burgués haciendo resaltar todas las contradicciones y construyendo nuevamente, por medio de este pasaje por lo negativo, la alternativa —la alternativa republicana—. Ésta, frente a la que nos encontramos, es una especie de dialéctica trascendental kantiana, es decir, el desarrollo de una dialéctica de las apariencias que incide sobre las determinaciones de la razón demostrando, a la vez, la exigencia de la que promanan e interpretan, y la discriminante de realidad (y de irrealidad) en la que la exigencia está implicada y bloqueada. Por el contrario, la alternativa republicana se da sobre el terreno de la filosofía de la afirmación pura (Negri, 1993: 326-327).

La de Spinoza sería, de esta manera, una filosofía republicana, en tanto en cuanto constituye un pensamiento de la afirmación pura. Frente al horizonte ideológico burgués se yergue una alternativa, nos dice Negri, una alternativa de índole republicana. Ese horizonte burgués no tiene un camino asegurado para avanzar, su progresión se encuentra bloqueada, mientras que a la alternativa republicana le depara una perspectiva abierta, puesto que ella recusa de la negatividad y se asienta sobre la positividad.

Los términos de la incógnita podrían reunirse ahora en torno a cómo se compone, en efecto, dicha alternativa republicana. Es por ese motivo que unas páginas más tarde Negri dice que la «única y verdadera imagen de la libertad republicana es la organización de la desutopía y la proyección realista de las autonomías dentro de un horizonte constitucional de contrapoderes» (Negri, 1993: 333). Ahora bien, ¿cuáles son los elementos que hacen al republicanismo de Spinoza? Para Negri, son tres:

> 1. Una concepción del Estado que niega radicalmente su trascendencia, o sea, desmitificación de la autonomía de lo político. 2. Una determinación del poder como función subordinada a la potencia social de la «multitudo» y, por tanto, constitucionalmente organizado. 3. Una concepción de la constitución; esto es, de la organización constitucional, necesariamente movida por el antagonismo de los sujetos (Negri, 1993: 334).

Con ello Spinoza se imbrica, en el primer punto, en la negación de la trascendencia del Estado absoluto respecto de la sociedad, dentro de un filón perteneciente a la crítica anticapitalista y antiburgués. En el segundo punto, por su parte, Spinoza se inserta dentro de una tradición de oposición popular al Estado, fuerte durante

el período de la crisis en el siglo xvii y que erige como suyas los reclamos de necesidades sociales contra el Estado, la afirmación de la hegemonía de las fuerzas productivas, del asociacionismo y del realismo jurídico contra el mando. Respecto del tercer punto, Spinoza asume la tradición que entiende que la mejor constitución se funda en el derecho a la resistencia y de oposición al poder, esto es, de afirmación de las autonomías.

Estos tres elementos, no obstante, «no son suficientes para definir el conjunto, la totalidad del proyecto spinozista» (Negri, 1993: 335). ¿Por qué? Dice Negri que es porque Spinoza no tiene una anárquica del Estado, ya que, en su lugar, expresa de modo absoluto la constitución de una relación social productiva. Es necesario ponderar también la destrucción de toda autonomía de lo político y la afirmación de la hegemonía y de la autonomía de las necesidades colectivas de las masas.

Otro pensador que podemos ubicar en esta categoría de demócratas radicales es Jonathan Israel. Para Israel, existe una corriente alternativa dentro de la Ilustración que puede denominarse como la Ilustración radical. Ese es precisamente el segundo objetivo que persigue el comentador: demostrar que la Ilustración radical, «lejos de ser un suceso periférico, constituye una parte vital e integral del fenómeno más amplio y, al parecer, tuvo aún más cohesión internacionalmente que la tendencia dominante de la Ilustración» (Israel, 2017: 10). En efecto, el significado de la Ilustración es clave: «La Ilustración, mantengo, fue la transformación intelectual, social y cultural más importante y profunda del mundo occidental desde la Edad Media y la más formativa al darle forma a la modernidad» (Israel, 2013a: 3).

> El argumento central presentado en la *Ilustración radical* (2001) y desarrollado posteriormente en *Enlightenment contested* (2006) y en *Democratic Enlightenment* (2011) era que la Ilustración occidental como un todo resultó de una efusión compartida de nuevos descubrimientos e ideas básicos en la filosofía, la ciencia y en la erudición general, especialmente conceptos de índole liberacionista, toleracionista, y secularizadores, trayendo en su estela, durante la segunda mitad del siglo dieciocho, numerosas mejoras prácticas de amplio espectro (Israel, 2019: 1).

La Ilustración habría acontecido a ambos lados del Atlántico y habría afectado cada aspecto de la Modernidad. De entre sus varias definiciones, Israel opta por entender que la «Ilustración es, así, mejor caracterizada como la búsqueda por el mejoramiento humano ocurrida entre 1680 y 1800, impulsada principalmente por la "filosofía"» (Israel, 2013a: 7). Porque, precisamente, de entre las causas de la Ilustración, deben ser destacadas no solamente los cambios socio-culturales, sino que también aquellos de naturaleza intelectual-científica. El impacto de la Revolución Científica y el giro copernicano juegan un papel central aquí, como así también lo hacen el redescubrimiento de la filosofía griega y romana acontecida en el Renacimiento, el crecimiento del movimiento denominado como *libertinage érudit*, el avance del averroísmo occidental, por citar algunos (*cfr*. Israel, 2013a: 8-10).

El fin de Israel deviene, entonces, dual: estudiar a la Ilustración como un todo, por un lado, y adjudicar el debido peso a la alternativa radical de la misma, por el otro. ¿Cómo se definía esa Ilustración radical? En palabras de Israel:

> La Ilustración radical, ya sea en su vertiente ateísta o deísta, rechazaba todo compromiso con el pasado y buscaba acabar con las estructuras existentes en su totalidad, negando la Creación como la entendía tradicionalmente la civilización judeocristiana y la intervención de la Divina Providencia en los asuntos humanos, impugnando la posibilidad de milagros y el sistema de recompensas y castigos en el más allá, despreciando toda forma de autoridad eclesiástica y negándose a aceptar la existencia de una jerarquía social ordenada por Dios, así como la concentración de privilegios o el derecho a la tierra en manos de los nobles y las sanciones religiosas para la monarquía (Israel, 2017: 29).

Habría entonces dos faces de la Ilustración. Por un lado, una vertiente moderada, abocada a defender y conservar el marco existente del *ancien régime*, la autoridad religiosa establecida y las jerarquías sociales basadas en la aristocracia y en la monarquía. Por otro lado, una Ilustración con menos difusión y de características más subterráneas, desafiante y potencialmente revolucionaria de las fundaciones existentes de la sociedad, la cultura y la educación a partir de nuevas formas de pensamiento y de prácticas.

En el seno de esta tradición la figura de Spinoza cobra una importancia capital: «En efecto, Spinoza fue el primer pensador europeo importante de la época moderna […] en adoptar el republicanismo democrático como la forma más elevada y racional de organización política, y la más adecuada a las necesidades de los hombres» (Israel, 2017: 327). De todos modos, tanto como la figura de Spinoza, que marcaría un comienzo novel dentro de la tradición de la Ilustración radical, es destacable su influencia dentro de la historia de la filosofía de las personas coetáneas a él del *circle spinoziste* y en los pensadores posteriores en lo que podría denominarse como los *spinosistes modernes*, esto es, aquellos filósofos que eran ubicados por sus contrincantes como pertenecientes a una doctrina de pensamiento heredada de Spinoza[7]. El mote de «spinozismo» designaría, para Israel, antes que una posición heteróclita, una muy coherente y homogénea. Una posición caracterizada por los siguientes elementos:

> En esencia, es la aceptación de una sustancia metafísica descartando toda teleología, divina providencia, milagros y revelación, junto con los espíritus separados de los cuerpos y la inmortalidad del alma, y la negación de que los valores morales se encuentran provistos divinamente (con el corolario de que, por tanto, tienen que ser ideados por los hombres usando términos relativos a lo que es bueno o lo que es malo para la sociedad). Lógicamente, el «spinozismo» siempre fue junto con la idea de que

[7] «En tanto la filosofía de Spinoza y lo que la Ilustración temprana llama "spinozismo" deben ser mantenidos claramente distintos, y ambos son cruciales para lo que sigue […]» (Israel, 2013b: 44).

> esta moralidad hecha por el hombre debía proveer la base para la legitimación legal y política —y de ahí que la igualdad es el primer principio de una política legítimamente verdadera—. Siempre presente también se encontraba el apoyo concomitante de Spinoza a la libertad de pensamiento (Israel, 2013a: 11).

Con ello se introduce entonces un nuevo término en el sistema de Israel: el del republicanismo democrático. ¿A qué se refiere el comentador con este término? A pesar de su carácter elusivo e implícito, podemos encontrar una definición en *The Enlightenment that Failed*.

> Fundamental para la toda la «Ilustración Radical» era que su «republicanismo democratizante» estaba enfocado siempre en la «democracia representativa»: todos los teóricos de la Ilustración Radical desde Spinoza a d'Holbach, Condorcet, Price, Volney, Destutt y Bentham rechazaban la «democracia directa» pura, considerando que la gente común de su tiempo era todavía demasiado ignorante, supersticiosa y presa del «sacerdocio» para entender los asuntos, aunque tuvieran esperanzas, y algunos optimistamente esperaban, que esto cambiaría en el futuro. Dado que la «democracia», como la entendían, para trabajar, el «bien común», o la «voluntad general», contrario a las enseñanzas de Rousseau, deben ser representadas por portavoces y delegados responsables, informados y bien educados. La Ilustración radical entonces, invariablemente optó por una «democracia representativa» o, en sus versiones más sofisticadas —como con Condorcet o el Bentham posterior a 1810—, un complejo balanceo de la democracia representativa y directa respaldada por una reelección frecuentes de representantes. La «democracia directa» pura, por contraste, la voz de las calles, el despacho de Rousseau de la representación, los pensadores radicales hacia 1848 invariablemente abjuraban como «no ilustrados» y peligrosos (Israel, 2019: 5).

El republicanismo democrático parece ser concebido, a ojos de Israel, como una tradición que gira en torno a la idea de democracia representativa por oposición a un ideal de democracia directa. Bien alejados de lo propugnado por Rousseau, quien sería aquí un adalid de la democracia pura sin ningún tipo de mediación, los ilustrados radicales abogarían por una democracia en la que los portavoces y los delegados desempeñaran un papel fundamental en su educación y responsabilidad.

En un cuarto lugar podemos ubicar a Christopher Skeaff y a su texto *Becoming Political. Spinoza's Vital Republicanism and the Democratic Power of Judgment*. Propincuo a las reflexiones de Negri[8], Skeaff propone una teoría del republicanismo vital de Spinoza, debiéndose entender por este término «una aproximación a la vida política que hace la ley los medios para una auto-organización del pueblo [*people*] y que hace de la vitalidad o el poder jurisgenerativo [*jurisgenerative*] de sus juicios la verdadera base para el imperio de la ley» (Skeaff, 2018: 5, 61). Esta definición porta

[8] «Dado que las principales características de mi exposición, particularmente el énfasis en la potencialidad común como un fondo para la resistencia creativa, comporta un fuerte parecido con la influyente lectura de Spinoza de Antonio Negri […]» (Skeaff, 2018: 16).

un conjunto de términos que antes es preciso esclarecer, aunque el propio Skeaff es muy esquivo a la hora de ahondar en una definición más exhaustiva de este concepto.

Como piedra de toque del republicanismo vital de Spinoza, Skeaff propone al juicio como virtud política. Su análisis más extendido del juicio, la reivindicación de la *libertas philosophandi* en el *Tratado teológico-político*, procede en un sentido negativo como una serie de argumentos que intentan demostrar por qué la libertad de juicio no puede ni debería ser suprimida. Cuando Spinoza articula positivamente qué es el juicio en sí y qué hace, enfatiza por encima de todo su virtud como un medio para preservar la piedad y la estabilidad de un Estado. Siguiendo estas reflexiones, se basa en el hecho de entender correctamente a la jurisprudencia como un «cierto *savoir-faire* que los individuos ordinarios ejercen cuando juzgan cómo preservar e incrementar su "derecho natural", esto es, su habilidad de pensar y actuar en el mundo» (Skeaff, 2018: 21), Skeaff postula el concepto de «jurisprudencia ciudadana», concebido como el «derecho (*jus*) y el poder (*potentia*) de juzgar lo que se encuentra relacionado internamente al "poder del pueblo [*people*]"» (Skeaff, 2018: 120). La jurisprudencia ciudadana, en el parecer de Skeaff, opera tanto como una figura como un efecto de la democracia entendida de manera expansiva, esto es, no solamente como una forma de organización política sino también como una actividad de individuos libres que determinan el sentido y el alcance de los asuntos comunes. Dicho con otras palabras, «la jurisprudencia ciudadana es la figura y el efecto de la democracia entendida en un sentido expansivo: no solamente como Estado sino como actividad de individuos igualmente libres (*sui iuris*) determinando el sentido y el alcance de los asuntos comunes» (Skeaff, 2013: 3).

De lo que trata la jurisprudencia ciudadana, entonces, es sobre la referencia interna al «poder de pueblo», una forma de juicio esencial para el pueblo para ser activo en la vida política, lo cual requiere que el poder del pueblo no sea combinado con el poder soberano o gubernamental del Estado. Porque, «[e]n un primer momento, Spinoza parece posicionar el derecho público en un lugar alejado del escrutinio popular» (Skeaff, 2018: 131). Esto es, en virtud de la transferencia del derecho natural se autoriza a prescribir y poner en ejecución un orden normativo de reglas como derecho civil. En el mismo sentido, cada Estado, sin importar su organización política, encuentra un basamento democrático o republicano para cualquier forma de constitución del derecho común. Subyace entonces a la concepción de Spinoza una tendencia hacia la democracia en cualquier tipo de Estado, como así también una crítica a los regímenes de tipo monárquico. En especial, Spinoza adjudica a la monarquía una especie de privatización de los asuntos públicos al mantener un control arbitrario de las instituciones gubernamentales y, más básicamente, al desplegar distintas formas de soberanía y de religión que usurpan el poder de juicio de los súbditos. A estos efectos, «[a]yuda tener en cuenta que, para Spinoza, el juicio se encuentra en todos lados y siempre siendo ejercido» (Skeaff, 2018: 133). La consideración crucial se relaciona con el hecho de que las circunstancias de los juicios

y el grado al que ellos disponen los poderes individuales bien para componerlos y expandirlos bien para dispersarlos y contraerlos.

En esta luz, la justicia aparece lejos de ser una afinación del derecho y el hecho, no refleja la conformidad con un objeto como la decisión de un cuerpo soberano o la distribución particular de derechos o prerrogativas. La justicia propiamente dicha es, antes bien, una actividad en el sentido de una práctica o, en el particular sentido spinozista, una actividad causal, esto es, ser la causa preponderante de las acciones y efectos propios. «La justicia "propiamente" es […] una actividad en el sentido de una práctica, y en el peculiar sentido spinozista de una actividad causa, por ejemplo, ser la causa preponderante de los efectos y afectos de uno» (Skeaff, 2018: 134). Eso conlleva utilizar la razón, es decir, pensar y actuar desde las nociones comunes como la utilidad mutua y desde los afectos alegres. «Dicho de otra manera, atribuir a cada uno a través de su propio juicio que considera la ley existente por medio de su "verdadera racionalidad" es un proceso de pensar y actuar por medio de una idea adecuada de derecho civil o público» (Skeaff, 2018: 134). Al nivel de la práctica esto significa que el modo de juicio político comportaría tanto elementos constructivos como críticos. El elemento constructivo se halla en el hecho de que se constituye en un lugar en donde los individuos relacionan las leyes como un principio de empoderamiento igualitario con un conjunto de circunstancias políticas, construyendo así un caso para las conexiones recíprocas entre un derecho específico y lo que implica para la comunidad. Por su parte, el elemento crítico proviene de la manera en que esta práctica ilumina lo que es irracional respecto a una configuración dada de derechos individuales o públicos. De esta manera, la justicia emerge entonces como norma que es interna al uso radicalmente público o común de la jurisprudencia ciudadana, caracterizada como la práctica de iluminar y adecuar las premisas constitutivas del derecho público.

Por su parte, para Susan James es evidente que las reflexiones llevadas a cabo por Spinoza pueden advertirnos dos cosas:

> Primero, una apreciación del punto de vista de Spinoza puede ayudarnos a ver que, dentro de las tradiciones filosóficas que hemos heredado, hay muchos niveles en los que la idea de libertad está relacionada a la exclusión de la diferencia. Está conexión no está confinada a la teoría política liberal. Tampoco es utilizada exclusivamente para caracterizar la libertad política de los ciudadanos. Para evaluarlo lo más constructivamente posible, necesitamos estar conscientes de los diferentes registros en los que se ha desarrollado. Segundo, la realización vívida de que los Estados definen la libertad política en términos que marginalizan diferencias significantes entre sus ciudadanos que se han probado empoderados, al ayudar a grupos sociales a reconocer los diferentes los diferentes tipos de libertad que definen sus identidades (James, 1996: 209).

Se trata entonces de bosquejar aquellos índices que la teoría de Spinoza nos permite reevaluar las propias concepciones sobre la libertad y la inclusión de la diferencia en los regímenes políticos contemporáneos. Y para ello es necesario explicar la concepción spinoziana de la libertad como poder.

En principio, los miembros de una comunidad racional podrían lograr la libertad que Spinoza recomienda. Pero en tanto el autor mantiene una y otra vez que los seres humanos sólo pueden existir en la medida en que son actuados por otras cosas, por lo que serán siempre presos de ideas inadecuadas y de pasiones, la noción de libertad quedará vigente siempre como un ideal. En este sentido, Spinoza ciertamente no cree que pueda existir algo así como una comunidad integrada por miembros plenamente racionales. Además, su concepción de la libertad basada en la metafísica es absolutamente central para su política. Ahora, ¿en qué consiste semejante libertad postulada por Spinoza? En el entender del autor, podríamos definir su acepción de la libertad como el poder variable y fluctuante de acuerdo a nuestra capacidad de perseverar en nuestro ser y, por tanto, nuestra alegría. En la medida en que seríamos afectados por pasiones alegres, tanto más evitaríamos decantar por pasiones tristes y, por tanto, seríamos más libres. Esta, sin embargo, sería una concepción de la libertad equívoca en Spinoza de acuerdo a James.

> En cambio, él mantiene que en la medida en que respondemos al mundo en función al entendimiento inadecuado que derivamos de la experiencia, permanecemos sujetos a los afectos y a las pasiones, y en la medida en que somos pasionales, permanecemos sujetos (E: IV. Prefacio). Como criaturas pasionales estamos de hecho muy opuestos a lo libre y las fluctuaciones en nuestro poder que se manifiestan en nuestros afectos no contribuyen en nada a nuestra libertad (James, 1996: 213).

El de Spinoza es así, en el entender de James, un pensamiento contra-intuitivo, en tanto denota un rango de pasionalidades que abarca desde los individuos de carácter volátil que responden día a día al cambio de sus circunstancias cotidianas con gran intensidad emocional hasta los otros más circunspectos y cautos que no son fácilmente distraídos de la persecución de sus metas y se acometen a cumplimentar la alegría y, por tanto, el poder.

En este sentido, para Spinoza no hay razón para pensar que las pasiones, gracias a las cuales las personas difieren las unas de las otras y que las hacen competitivas y discutidoras en las vidas privadas, no harán peligrar también la seguridad pública del Estado. De esta manera, un soberano que intente gobernar en un Estado incapaz de ser liberado de las pasiones y de devenir, por tanto, un Estado sin política, debe asumir la tarea de gobernar sus propias pasiones y las de sus ciudadanos. Para hacer ello, él mismo debe tener una idea de lo que sería una comunidad segura, con una cierta idea de libertad que ella comportaría y asumir su compromiso de gobernar bajo el uso de la razón. Provisto de estas consideraciones, es el soberano quien tiene que diseñar un armado institucional que sea capaz de neutralizar los efectos de las pasiones y cancelar las diferencias que éstas provocan. En particular, James argumenta que Spinoza, de hecho, afirma que es mejor vivir en una aristocracia que en una monarquía, ya que en la primera impera el mandato de un Consejo en lugar del de un monarca, y un Consejo tiene una tendencia mayor que un rey a actuar y tomar decisiones de acuerdo a los dictámenes de la razón. Esta defensa de Spinoza

de la colectividad que es capaz de dimanar en algo racional y compensador de las pasiones es la que subyace también a su elogio por la democracia. «La capacidad de un cuerpo gobernante de promover la seguridad y libertad no necesita derivarse, entonces, de la racionalidad de sus miembros, aunque esto sin duda ayudará a acrecentar el dominio en el que la razón puede ser ejercida» (James, 1996: 227).

Sin embargo, en la medida en que son pasionales, el cuerpo de ciudadanos no es libre. El llegar a ser libres es, en la concepción de Spinoza, un devenir: la libertad se realiza a través de un proceso constitutivo por el cual los ciudadanos llegan a ser tales a través de una formación, esto es, las personas no nacen, *ipso facto*, ciudadanos, integrantes de un cuerpo político, sino a través de un proceso formativo. El entendimiento o la razón, de hecho, modifica nuestra percepción de las cosas y nuestras propias pasiones, motivo por el cual, por ejemplo, dos comunidades hostiles entre sí pueden llegar a comprender sus mutuas diferencias y, de este modo, hacer cesar su enfrentamiento con el objetivo de engrandecer su libertad. Empero, la visión de Spinoza no es harto optimista, en tanto el autor acepta que las pasiones son parte integral de los modos de vida de los seres humanos y, así, la pasionalidad siempre será ínsita de la naturaleza de cualquier persona. Hacerse libres, devenir libres, es, entonces, un proceso sin fin, un entendimiento y superación de las diferencias que separan a las personas entre sí, evitando las distinciones potencialmente conflictivas que los separan.

Ciertamente, la versión de la libertad que nos ofrece Spinoza es sobremanera cauta, dice James, aconsejándonos una vida lograda. ¿A qué nos referimos con esto? Precisamente, Spinoza enfatiza un aspecto de la libertad relacionado con «experiencia emocional de la libertad y el sometimiento que puede hacernos apreciar la ambivalencia dentro de la oposición entre similitud racional y diferencia pasional que los escritores contemporáneos parecen rechazar» (James, 1996: 228). En efecto, esos pensadores contemporáneos piensan a la libertad desde el punto de vista del rechazo de la misma hacia individuos en sociedades opresivas o conformistas para abogar, de este modo, por entender la libertad como un reconocimiento de las diferencias y como un descubrimiento y liberación emocional. Pero, para James, Spinoza nos recuerda que este contraste no siempre se da en términos tan simples. Si seguimos su punto de vista de que la capacidad de preservar el poder es un componente central de la libertad, podemos llegar a ver también cómo las pasiones se auto-constituyen y son acompañadas por peligros políticos y emocionales. Dicho en otras palabras: creando y expresando nuestras identidades, arriesgamos la seguridad proveniente de la potencia colectiva. Y, a su vez, nos exponemos a la tristeza, una reducción de nuestro poder expresada en nuestras capacidades emocionales y físicas.

Por lo que podemos ver, pues, hasta este momento, el elemento republicano en la doctrina spinozista estudiada por James se encuentra ausentea: si bien la comentarista se aboca al estudio de elementos centrales en la vertiente republicana como lo son el poder, la libertad y la diferencia, el concepto netamente republicano simplemente no aparece. Es más bien en otra obra de James donde la noción republicana

verá la luz. Nos referimos, precisamente, a su libro intitulado *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The* Theologico-Political Treatise.

En dicho texto, James se atiene únicamente al estudio del *Tratado teológico-político* de Spinoza. En su introito, la comentadora afirma que reconoce, mas no por ello se une, a las interpretaciones del pensamiento spinoziano que estudian su obra como si se tratara de un insumo para abordar los problemas contemporáneos, como así también se separa de aquellas recensiones del corpus spinoziano que lo interpretan de una forma teleológica, entendiéndolo como un defensor de valores actuales como son la libertad de prensa y la democracia, o que bien han estudiado la relación entre el tratamiento que Spinoza hace de la cuestión teológico-política en función de la comparación con otros autores, como ser Hobbes, o bien que, finalmente, analiza a Spinoza dependiendo de sus deudas a otras tradiciones particulares como, por ejemplo, el judaísmo. Frente a esta diversidad de posiciones, lo que James intenta emprender es una suerte de historia intelectual del debate dentro del cual Spinoza se encontraba inscrito, aunque haciendo énfasis en el conjunto de autores que precedieron inmediatamente al autor holandés, es decir, recalcando su dimensión diacrónica. En palabras de James, su libro «intenta hacer algo diferente. Las obras de filosofía son mejor entendidas como contribuciones a conversaciones o debates que todavía continúan. Estas cuestionan o mantienen, disputan o defienden, e incluso ridiculizan o descartan» (2012: 4). En este sentido, aún una obra que parece, *prima facie*, aséptica y auto-suficiente como lo es la *Ética* de Spinoza se revela, antes bien, como una producción teórica forcejeada y movilizada por un conjunto de debates que la atraviesan y por una serie de interlocutores con los cuales dialoga y cuyas proposiciones se encuentran implícitas. Así, el debate filosófico no es tanto una conversación placentera y sin sobresaltos como una lucha, un enfrentamiento con y contra un panorama intelectual que ambas partes consideran como fundamental. Y el *Tratado teológico-político* ciertamente no escapa a este tipo de consideraciones. Dicho tratado se encuentra, en efecto, imbricado en una coyuntura con la cual disputa y, además, busca al mismo tiempo presentar una posición propia y persuadir a sus lectores de que las opiniones de sus contrarios se encuentran, de manera evidente, falsadas y viciadas. Para reivindicar su propio programa, entonces, Spinoza tiene que desacreditar las posiciones de carácter teológico y político que yacen en su camino y, para entender qué es lo que está queriendo decir y qué está diciendo, uno precisa comprender qué posiciones está atacando. Esta es una tarea relativamente sencilla para los lectores que eran coetáneos a Spinoza, pero reviste una dificultad ingente para los lectores contemporáneos. Así, se vuelve imprescindible e insoslayable no sólo explicar el propio texto spinoziano, sino que ubicar en el contexto los debates teológico-políticos en los cuales Spinoza se encuentra inmerso.

Publicado en Holanda en 1670 en forma anónima y con un falso pie de imprenta, el *Tratado teológico-político* constituye una de las dos obras publicadas en vida por el autor. Estos detalles particulares concernientes a su publicación se explican por lo

acalorado y conmovido del contexto político-social: el gobierno de Johan de Witt, quien había sido erigido como Gran Pensionario de Holanda en 1650, desplazando a la familia de los Orange de la arena política neerlandesa y estableciendo la libertad religiosa y política, tambaleaba por la amenaza de un retorno monárquico coaligado con las fuerzas religiosas y llegaría a su fin con su asesinato en 1672 efectuado por una turba de hombres en La Haya. Con la publicación de este libro, Spinoza había querido, ciertamente, intervenir en su propia actualidad candente con el objeto de desbaratar la alianza entre el calvinismo popular y la monarquía a través de proclamar que teología y filosofía son dos formas distintas de conocimiento, cada una con su fundamento, y que, por lo tanto, debían ser separadas. La tarea de dicho tratado consistía, entonces, en reconciliar tres valores que, aunque parezcan distintos, se encontraban estrechamente hermanados: la libertad de filosofar, la piedad y la paz. Interpretando cada término a la luz de los otros, Spinoza puede delinear una forma de vida política en la que éstos no son solamente compatibles, sino que también mutuamente dependientes. Por caso, sin la libertad de filosofar la piedad no puede ser lograda verdaderamente y la paz es frágil, de la misma manera en que sin una paz estable no puede haber piedad o libertad de filosofar.

Para arribar a las discusiones propiamente republicanas, dice James, deberemos trasladarnos a los parágrafos finales del Capítulo 16 del *Tratado teológico-político* en los que Spinoza estudia la relación entre política y teología. El eje de la discusión se desplaza ahora a la política exclusivamente, indagando hasta qué punto puede extenderse la libertad de expresión en una república ideal.

En este sentido, podríamos decir, en primer lugar, que este tratado refiere a repúblicas democráticamente gobernadas. Spinoza sólo está preocupado con las situaciones en las que los súbditos transfieren su derecho natural a la *societas*, sometiéndose al gobierno de una asamblea general de la cual ellos mismos son miembros. Dichos ciudadanos jugarán una parte en el hacer de la ley y no se encontrarán forzados a obedecer a un soberano sobre el cual no tienen control alguno. Así, el costo de renunciar al derecho natural individual y la carga de la obediencia son, por consecuencia, mínimos.

Spinoza continúa elaborando su análisis de un poder soberano con el objeto de conjurar «la preocupación de que un individuo con voz en la asamblea soberana de un Estado pueda llegar a ser parte de una minoría atrincherada que se encuentra sujeta permanentemente a la voluntad de la mayoría» (James, 2012: 253). En la conceptualización spinoziana de lo que es el poder soberano, se revela entonces que los súbditos no transfieren enteramente todo su derecho natural, sino que existen algunas formas de derecho natural que no son transferibles, por caso, un soberano no puede obligar a los súbditos a que piensen de una determinada manera. Los soberanos, en este sentido, no son omnímodos y todopoderosos, como así tampoco en ellos reside la totalidad del poder en juego. El poder, antes bien, parece bascular de manera permanente entre dos polos, esto es, para cumplir con su rol, el soberano

debe implementar la ley propia pero, para hacer esto, debe también tener en cuenta el poder de los súbditos y los usos que éstos pueden darle. Porque, en efecto, las personas siempre ejercen su *conatus* al hacer lo que ellas perciben que es el bien mayor.

Al enfatizar este riesgo, Spinoza parece estar retomando el punto de vista clásico por el cual la amenaza principal para un soberano se encuentra planteada por el propio pueblo y que un gobierno incapaz de controlarlo parece destinado a perecer. El *quid* de la cuestión parece residir en cómo puede ese control ser efectivizado. La primera opción parece ser la fuerza, pero los soberanos que devienen tiranos no duran por mucho tiempo en su poder. Cuando un soberano hace que la gente se vuelva miedosa, eso fortalece su deseo de liberarse del miedo y, a su vez, resistir al soberano que es la fuente del miedo. En un intento de debilitar a su pueblo, el soberano los alienta a que resistan y a que pongan en duda su propia supervivencia. El soberano tiene así su autoridad más grande cuando reina en el corazón de sus súbditos y cuando ellos obedecen sus órdenes de manera voluntaria, de manera que el gobierno tiene razón cuando busca cotejar su lealtad al utilizar los recursos de la imaginación para justificar sus leyes y al consultar el bien común y dirigir todo de acuerdo con los dictámenes de la razón. Esto conlleva, por supuesto, una imbricación importante del lenguaje contractual, el cual implica la obligación de que la obediencia de la ley se encuentra basada en un contrato, lo cual habilita tanto al soberano como a los súbditos el representar la ley a la cual se está dando obediencia como un acto de honrar el propio acuerdo y, por ende, nos dice James, se trata, antes que una mera sumisión, un asunto de obligación de carácter moral.

Pero el hecho sigue siendo que el poder del soberano no es tan ilimitado, aún en una democracia, como para obligar a que una minoría de súbditos atrincherada se someta a su voluntad. Si tal es la meta de un soberano, ¿por qué uno, hasta el menos sabio de los gobernantes, debería refrenarse de perseguirla? Dicho con otras palabras, ¿por qué motivo un soberano no debería detenerse ante su prerrogativa de obligar a los súbditos a comportarse de una manera que coincida con lo que su voluntad dispone? Dice James que Spinoza es sumamente sensible ante dichas críticas.

Y, llegado a este punto, damos con el corazón de la propuesta republicana, al menos, claro, tal como James la entiende. Según esta comentadora, pues, nos encontramos en una encrucijada: la objeción invierte la carga de la prueba y pondera que son los súbditos quienes no tienen medios legítimos para oponerse al poder del soberano y, por ese mismo motivo, se encuentran en una condición de esclavitud, permitiendo que, en efecto, el Estado lleve a cabo una práctica sistemática de la servidumbre. «Amparándose en un argumento de línea republicana», dice James, «él [Spinoza] resiste este punto de vista, respondiendo que la forma democrática de un Estado por la cual se preocupa está, de hecho, diseñado óptimamente para excluir la servidumbre y producir una comunidad de hombres libres» (James, 2012: 254). Esto es, cuando hablamos de democracia en el *Tratado teológico-político* no podemos referirnos a súbditos sumidos a una condición de esclavos, puesto que en una democracia

el poder se encuentra distribuido entre todos los integrantes del cuerpo político. Esta es, precisamente, la distinción que Spinoza realiza entre una terminología que, por muy fina que analíticamente pueda resultar, no deja de ser sumamente importante en virtud de sus implicancias conceptuales. Un súbdito, como se verá con mayor detalle en el capítulo IV, si bien cumple con lo que la potestad suprema indica, con ello también proporciona un bien a la comunidad y, por ende, a él mismo.

El republicanismo es, entonces, el salvoconducto para James, éste constituye la piedra de toque para defenderse de cualquier crítica que impugne las bases democráticas de la propuesta spinoziana, permitiéndole defenderse y erguirse como un verdadero adalid de la democracia.

Pasemos entonces a otro comentador. Christophe Miqueu, en su *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières* (2012), estudia los cambios epocales a partir del estudio de «una tradición conceptual que concibe al ciudadano sobre la base de una idea del hombre como *zoon politikon*» (2012: 22). El estudio del concepto de ciudadano, con su auge aristotelista, y su declinación, marcada por la dominación ideológica de la justificación de la monarquía absoluta y la concomitante pregnancia de la categoría del sujeto, le permitirá al especialista emprender el análisis histórico de dos lectores de Hobbes, Spinoza y Locke, que habrían retomado una parte de los enunciados del pensador británico, a saber, sus premisas individualistas, con el objeto de poner en cuestión su concepción de la sujeción absoluta para elaborar otra concepción distinta de la pertenencia política, fundada en el interés general que representa la *res publica* y la articulación entre la cosas común y la existencia individual. Esto supone, desde ya, que el pensamiento hobbesiano supuso, dentro de la historia, una ruptura radical de los conceptos antiguos, lo cual implicó una renovación de sus elementos teóricos. Al romper con la conceptualización de carácter naturalista de la política,

> Hobbes, dentro de esta perspectiva lineal hace tanto una ruptura como una continuidad, habiendo sido el primer pensador en sistematizar la reflexión «artificialista», y extrayendo la esencia en sus escritos políticos, y más particularmente, al menos en lo que nos concierne, en tomar a la noción de ciudadano como su motor en relación con el Estado Leviatán que yace en su corazón (Miqueu, 2012: 24).

Miqueu intenta, en este sentido, mostrar la complejidad del camino de las ideas dentro de la historia del pensamiento político, el cual no se reduce a una serie de avances teóricos o a una filosofía en relación de ruptura con una tradición de pensamiento.

De esta manera, es el objetivo de Miqueu cuestionar una grilla del pensamiento político centrada en el *Leviatán* (2014) de Thomas Hobbes. En contra de la lectura propugnada por la Escuela de Padua[9] —derivada de la Historia Conceptual—, el

[9] Recordemos que, para la Escuela de Padua, Hobbes se ubica como un inaugurador de una semántica conceptual propia de los tiempos modernos. «Para Duso, Koselleck tiene razón en proponer el *Sattelzeit* en la segunda mitad del siglo XVIII, "si se refiere a los conceptos en relación con su difusión

comentarista intenta separarse de aquellas lecturas que entienden que en el pensador de Malmesbury yace la veta de una ruptura, irremediable y sin retorno, de una concepción de la ciudadanía que se constituiría como un parte aguas de cualquier consideración moderna. Miqueu quiere, más bien, mostrar la forma y la complejidad en que las ideas en la historia no se reducen a una serie de avances y dislocaciones teóricas, en el que un paradigma de una filosofía sucede a otro. Lo que busca Miqueu es, entonces, echar luz en los conceptos nóveles que la Modernidad inaugura respecto de la idea de la ciudadanía, no ya como una sucesión de progresos que tienden a un *telos* determinado, sino como una suerte de aprobaciones y contestaciones varias a un momento semántico particular y situado. Se trata aquí, así, de una red conceptual en la cual tanto Spinoza como Locke, pensadores dilectos de fines del siglo xvii, se inscriben y consienten en una diversidad de filiaciones y puestas en cuestión constantes. Dicho con otras palabras, se trata de escapar a una concepción lineal de la historia del pensamiento político, como si se poblara de una serie de rupturas sin continuidad alguna o de revoluciones exclusivamente abocadas a la novedad, para postular una mostración de cómo en dos autores —Spinoza y Locke— se puede hallar el índice que permita develar una concepción de la ciudadanía que den cuenta de las coordenadas y permitan comprender de qué manera varían las problemáticas epocales.

En todo caso, dice Miqueu, es insoslayable tratar de entender aquello a lo que Hobbes se oponía: porque si Hobbes buscaba crear una ruptura respecto a una tradición de pensamiento, una tradición que, en su época, se erguía como la más vieja pero como también la más presente: la filosofía republicana. Coincidiendo con la afirmación de Geuna (1998: 111), Miqueu también entiende que el concepto de republicanismo no maneja una definición unívoca. Pero, aun así, el comentador puede encontrar una conceptualización del mismo de carácter austero y reservado:

> Podemos encontrar la filosofía republicana en los movimientos de pensamiento que desde Aristóteles y Cicerón defienden la participación cívica y el involucramiento individual en el seno de la colectividad en lugar de plantear el problema de la obediencia y la cuestión del poder. La filosofía republicana es aquella que desde la Antigüedad se propone mostrar que la emancipación individual y la libertad colectiva proceden de un mismo movimiento, en tanto es verdadero que a sus ojos la libertad no existe más que por la ley cuya esencia consiste en sustraer el ciudadano a toda forma de subordinación. La filosofía republicana es aquella que se define por la exclusión de todo arbitrio y que se hace un deber de dominar el arte de formar un gobierno

---

en la vida social, cultural y política" (Duso, 2009a: 181). Pero si atendemos a la génesis teórica de tales conceptos, habría que retroceder al siglo xvii: es con la ciencia política inaugurada por Hobbes que un nuevo modo de entender la realidad aparece» (Aguirre, 2020: 487). El propio Duso lo afirma al decir que «[t]odos los conceptos que se difunden al final de este siglo, y llegan a ser comunes en él, están ya elaborados y determinados en la nueva ciencia política que tenemos con Hobbes a partir de la mitad del xvii» (Duso, 1998: 56). *Cfr.* Duso (2009b: 355, 2018: 90).

> autónomo y de instituciones equilibradas con el fin de evitar todo el riesgo de tiranía. La filosofía republicana sostiene así que la idea de que solamente las leyes gobiernan según la voluntad de los ciudadanos reunidos en una comunidad política y garantizan la existencia de todo, y que sólo la república constituye una forma de gobierno, y no simplemente un Estado, donde ningún hombre no se encuentra bajo la dominación de otro y donde todos tienen los medios colectivos para desarrollar una existencia cívica virtuosa. La filosofía republicana considera por consecuencia que la cuestión política central es la de la ciudadanía, y no la de la sujeción (Miqueu, 2012: 26).

La apuesta de Miqueu se cifra, entonces, en intentar entender cómo Locke y Spinoza, de manera concomitante a su antropología individualista y a la lógica del derecho que acompaña a sus obras, pueden contribuir a renovar toda una reflexión sobre la libertad común, la concepción de un gobierno independiente y la búsqueda de la virtud cívica.

Se intenta estudiar a los dos autores elegidos, entonces, desde el punto de vista de una coincidencia en una generación en la que ambos se inscriben, esto es, desde la pertenencia de ambas filosofías a una serie de ideas y a una perennidad común, es decir, alejados de una articulación meramente contingente entre ellos. En este preciso sentido, ellos pertenecen a una cultura común, más allá de las culturas nacionales disímiles en las que Locke y Spinoza se inscriben: los dos pensadores forman parte de una cultura europea común que los acercan entre sí. Así, se ven influenciados por un mismo paradigma, más específicamente por una filosofía nueva e inédita en su tiempo, esto es, se ven determinados por el influjo todavía latente de la filosofía cartesiana, la cual habría implicado una inversión sin par en el orden de las ciencias en tanto en cuanto se trata de una revolución del método, es decir, no se trata de acumular el saber indefinidamente, sino de ordenarlo de acuerdo a un criterio metódico. Este movimiento profundo de reforma del conocimiento consistiría en renovar a la ciencia a través de un método analítico-sintético que permitiría llegar a un conocimiento claro y distinto de lo real.

Lo que Miqueu persigue es, entonces, no dar una interpretación acabada y definitiva sobre las filosofías de Locke y de Spinoza sino que, antes bien, ir más lejos en esa articulación que vincula a los individuos con el poder, mostrando cómo los dos tipos de teoría política —la lockeana y la spinozista— contribuirían a la elaboración de un «nuevo modelo de ciudadanía que articula el sentido del involucramiento para la comunidad al principio individualista de la compresión del hombre sistematizada por Hobbes» (Miqueu, 2012: 33), es decir, se trata de la cumplimentación de los deberes cívicos y de la afirmación de los derechos y libertades en el umbral en el que el *Leviatán* se habría detenido. ¿Cómo, entonces, repensar la pertenencia a la república, mientras la vida individual pasa a ocupar un lugar dilecto en las consideraciones intelectuales? ¿Cómo, decimos, esta idea de ciudadanía, que en el comienzo del siglo XVII se encuentra con una crisis mayor, recibe una significación inédita cuando estos dos autores, radicalizando el espíritu de su generación, logran

restaurarla intelectualmente y salvarla de la encrucijada de la sujeción que la edad de oro del absolutismo habría implicado?

Dado el interés de este libro, dejaremos de lado a Locke para enfocarnos, en cambio, en Spinoza. En efecto, ¿cómo caracteriza Miqueu el republicanismo en este autor? Miqueu nos dice que podríamos encontrar en el holandés la iteración de cierto motivo maquiaveliano a cuentas del republicanismo, a saber: el del equilibrio entre las instituciones, contrabalanceadas unas por otras, como condición de la efectividad de las leyes. Este equilibrio es el que engendra la organización de las pasiones individuales, las cuales deben orientarse hacia el bien público y es lo que explica que los ciudadanos, a pesar de enfrentarse y rivalizar en el terreno de la esfera pública, puedan ser útiles a la gloria del Estado y respetarse entre ellos, con el fin de no traspasar los límites de las leyes. Es ínsito a este pensamiento la consideración de que, a pesar de que las leyes juegan un rol importante dentro del pensamiento político spinoziano, Spinoza mismo no es un teórico del gobierno de la ley. En este sentido, debe entenderse que el alma del Estado son los derechos: los derechos son la expresión mediatizada de la *potentia multitudinis*. El derecho y las leyes son un conjunto de ordenamientos y de mandatos de las supremas potestades que obligan a todos los ciudadanos y que definen qué ha de entenderse por justo e injusto. La importancia del ordenamiento institucional-legal es también capital para los propios gobernantes. El destino del Estado no puede depender solamente de la buena fe de sus gobernantes, sino que «sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe» (Spinoza, 2010: 87-88).

La ley, pues, nos permite discriminar claramente la definición de aquello que se percibe, dentro de una sociedad política, como justo o injusto o como permitido o defendido. Es por eso que Spinoza dice que, «si algún Estado [*imperium*] puede ser eterno, será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes» (Spinoza, 2010: 240). A ojos de Miqueu, la importancia de esta cita reside en que esclarece que no es tanto el lugar de las leyes como el dispositivo institucional que las ejerce y las promulga lo que es capital dentro del pensamiento político spinoziano. En este sentido, es determinante, entonces, la existencia de un Estado que aplique estas leyes y las haga obedecer. Y este dispositivo institucional-estatal debe hacer desarrollar en el seno de la multitud una capacidad individual y colectiva que tienda a hacer que las reglas no sean violadas y que pueda hallarse un equilibrio. Dicho en otras palabras, para que un Estado o República pueda durar es necesario que sea vivido por la multitud como expresión de un esfuerzo colectivo capaz de determinar el *conatus* de cada uno en pos de una vida común.

Y es precisamente que el *conatus* se traduce, en la vida civil y común que agrupa a todos los hombres en una comunidad política, en forma de virtud. «La virtud es el *conatus* actual de todo individuo, porque se identifica con su potencia de devenir»

(Miqueu, 2012: 480). La virtud es, así, el conato en cuanto que rezuma la potencia singular de la ciudadanía. Ahora bien, dicha virtud no existe separada, como si se tratara de un compartimiento estanco, de un Estado que la acoge y la propicia. Habría entonces una identificación entre la virtud individual y aquella virtud del Estado republicano, siendo entendida, ésta última, como la capacidad de conservar su existencia, la cual da cuenta, a su vez, de la manera en que los ciudadanos que componen ese Estado se organizan colectivamente para hacer durable su unión o, dicho en otras palabras, para elaborar un derecho común y obedecerlo. Si la virtud del Estado republicano consiste en su capacidad de perseverar en su existencia, la virtud del ciudadano se hace manifiesta en su «potencia de participación en la vida colectiva, su potencia de buscar en el interés común las condiciones de su potencia singular, lo que implica que vive en el seno de una república democrática, o al menos en instituciones estables y equilibradas» (Miqueu, 2012: 486). La coincidencia entre la virtud de los ciudadanos y la del Estado republicano se cifraría en lo siguiente: ambas implican una racionalidad inmanente que subtiende un proceso de democratización. De esta manera, se deja en claro que ningún ciudadano puede actuar de manera virtuosa si no lo hace de forma colectiva, de la misma manera que la virtud, en el terreno de la política, se comparte según un proceso de racionalidad colectiva, y de ninguna manera privada, por la cual la *potentia multitudinis* se torna causa adecuada de ella misma, porque así como nadie nace siendo un ciudadano, no hay multitud alguna que aparezca, *prima facie*, como libre. Así, de la misma manera en que un ciudadano persevera adecuadamente en su potencia, una multitud deviene libre cuando este mismo esfuerzo de preservación es abordado desde un punto de vista colectivo. La potencia de la multitud que hace al Estado no es otra cosa que la unión de las potencias de los ciudadanos que lo componen. Es, entonces, el signo de la virtud de los ciudadanos en la república la legislación eficaz y la obediencia a dichas leyes. Y esto porque la virtud de los ciudadanos no es una cosa acendrada, como lo sería la virtud del sabio, sino que se trata de una virtud concreta, involucrada con el hacer común de su vida política, la cual se verifica regularmente en la potencia de la república. En este sentido, dice Miqueu, la política revela al hombre ciudadano los criterios de una virtud accesible a todos, de una potencia —ofrecida a cada uno— definida por el juego de potencias transferidas por cada uno a la colectividad.

Esto, sin lugar a dudas, plantea el problema de la efectivización de la virtud de los ciudadanos. En el parecer de Miqueu, dicha virtud no se plasma en una de tipo participativa, ésta no es suficiente para constituirse como el asiento de la ejecución de la verdadera virtud ciudadana. Dicho con otras palabras: si bien la virtud de los ciudadanos participa de la del Estado, en tanto en cuanto participar implica tomar parte del poder soberano, comportando una determinación cada vez más democrática de las reglas comunes, dicha legislación se demuestra como condición necesaria de la expresión de la virtud de los ciudadanos, mas no como una condición

suficiente. Lo que se plantea es, de esta manera, el tópico de la obligación dentro de la filosofía de Spinoza. Porque si la obediencia es, en términos de Spinoza, definida como la voluntad constante de cumplimentar aquello que es bueno según el decreto común, esto significa que la obediencia es el esfuerzo perenne de resguardar el derecho comunitario. Dicha obediencia inhiere, así, una puesta en práctica del interés común por parte de los individuos. Es por este motivo que, en tanto es una idea adecuada de la potencia de los ciudadanos dentro del Estado, la idea de que el interés de cada ciudadano yace en la conservación de las reglas de vida comunes prescritas por el derecho, la obediencia puede considerarse como un acto racional: la obediencia designa a un estado de racionalidad colectiva e inmanente. De hecho, en la obediencia se desdobla la virtud en dos puntos de vista: por un lado, en la potencia de los ciudadanos y, por otro, en la potencia de la república. La obediencia, dice Miqueu, es «el efecto concreto de la eficacia de esta potencia común» (2012: 490).

Lo que se plantea es, entonces, el interrogante sobre cómo hacer que los ciudadanos puedan perseverar de manera duradera en la obediencia, haciendo del *conatus* de la república el cuadro constante de sus esfuerzos individuales. ¿Cómo, en efecto, integrar el conato individual de los ciudadanos dentro del de la república al mismo tiempo que mantienen su obediencia para con el Estado? La solución yace en la distinción de Spinoza realizada a cuentas del esclavo, el hijo y el súbdito. Porque, precisamente, si se debe pensar algo así como la autonomía de lo político, su índice debe hallarse en la potencia del ciudadano y, asimismo, en su consideración como súbdito del Estado que integra. Bien cierto es que tan sólo unos pocos de éstos, es decir, una minoría de buenos ciudadanos, obedecen de manera efectiva la ley teniendo plena conciencia de que dicha obediencia proporciona una libertad sin paragón.

De esta forma, la obediencia es una *constant voluntas*. La obediencia no debe aparecer enfrentada, a ojos del ciudadano, a su propio disfrute y alegría. Si bien la pasión colectiva que oficia como motor de la obediencia es ciertamente frágil, Spinoza no deja de recalcar a la virtud ciudadana como un desprendimiento de la obediencia a las leyes dictaminadas por el Estado republicano. Entendida correctamente, entonces, la obediencia podría considerarse como una adecuación que realiza la coincidencia entre la potencia individual y la potencia colectiva. Así, el ciudadano que imagina su potencia y la potencia compartida con los demás conciudadanos será afectado de alegría y será tanto más consciente de la virtud de la obediencia. Así pues, la obediencia no se opone ni a la virtud ni a la libertad sino que se enfrenta a la opresión y a la ambición de dominación. Porque, al obedecer, un ciudadano participa por igual de su potencia individual y de la potencia colectiva, esto es, en la obediencia puede el ciudadano acceder a un grado de perfección más alto, lo cual no significa otra cosa que la integración activa de la vida política de la república de la cual él es parte.

II. La tradición neo-republicana

En este segundo apartado nos atendremos a aquellos comentarios que, inscribiéndose en una tradición que podemos denominar como neo-republicana, niegan a Spinoza la carta de ciudadanía a ésta. Dicha tradición neo-republicana, cuyos contornos se definen a partir de las investigaciones realizadas por Pocok, Skinner y Pettit, puede sintetizarse de la siguiente manera: esta tradición no postula una concepción de la libertad comprendida en términos positivos ni negativos, sino más bien la entienden como no dominación, esto es, como una libertad que es sinónimo de ausencia de interferencias no arbitrarias (para retomar la concepción elucidada en la introducción al presente capítulo, en los términos de Pettit)[10]. Aunque, más particularmente en Pocock, esta tradición neo-republicana alude a

> un leguaje para el cual el término «humanismo cívico» puede ser apropiadamente utilizado para investigarlo, derivándolo de la aserción de que una visión republicana de la historia, y empleándolo para una variedad de propósitos de entre los cuales el más importante era preguntarse si el *vivere civile* y sus valores podrían, de hecho, ser mantenidos en el tiempo (Pocock, 2016: 83).

En este sentido, Pocock, «en 1975 [fecha de publicación de *The Machiavellian moment*], se inscribe en este retorno del republicanismo como tradición de pensamiento y propone una revisión de la teoría clásica republicana desde un abordaje de los lenguajes políticos propio de la llamada Escuela de Cambridge» (Morán & Rodríguez Rial, 2020: 139). El republicanismo se realiza entonces como una tradición pasible de ser descripta a partir del

> alto valor que atribuía a la vida activa del ciudadano en su participación en el autogobierno de la política; la importancia primordial que asignaba a la virtud cívica, la voluntad de los ciudadanos de subordinar y sacrificar sus intereses privados al bien común de la respublica; y la sospecha y hostilidad que expresaba hacia la empresa comercial, los intereses adinerados y el lujo como causas de corrupción que socavan la virtud cívica y ponen en peligro la preservación de la libertad republicana (Zagorin, 2003: 704).

Sin embargo, como veremos en las recensiones subsiguientes, Spinoza no podría pertenecer bajo ningún concepto a esta tradición.

En un artículo publicado en 1987, intitulado «Spinoza and Harrington: An Excercise in Comparison», John Pocock se propuso trazar una comparación entre

[10] En el entender de Spitz (2000), las corrientes neo-republicanas en boga hoy en día pueden sistematizarse en tres: una primera, denominada como «republicanismo democrático», una segunda, que implica la libertad entendida como no dominación, y una tercera, la del «republicanismo cívico». Los representantes de estas corrientes serían, respectivamente, Skinner, Pettit y Michael Sandel. Bourdeau (2009) postula otra división, aunque centrada en el republicanismo neo-ateniense de Arendt, el de los Padres Fundadores de los Estados Unidos de Sandel y lo que él denomina como «republicanismo político» de Pettit.

dos autores que ocuparon un lugar preeminente dentro de la historia de la teoría política, dos autores que habitaban distintos países, con sistemas políticos diferentes y con culturas religiosas diversas, que no tenían conocimiento uno del otro: Baruch Spinoza y James Harrington. Si bien, teniendo en cuenta esto, parecería que ambos autores se encuentran separados por un abismo, habría, empero, factores que habilitan una comparación: ellos vivieron en un mismo periodo de tiempo (de hecho, murieron el mismo año, en 1677), intervinieron en contextos políticos similares (signados por gobiernos republicanos que se alternaban con otros monárquicos) y lidiaron con problemas e interrogantes cercanos.

De esta manera, Pocock procede con su artículo señalando una serie de puntos que lo que harían es marcar las diferencias entre ambos autores. En primer lugar, Spinoza habría sido un filósofo que utilizaba un modelo matemático-deductivo para estudiar la política, mientras que Harrington no. En segundo lugar, Spinoza habría analizado la existencia de la sociedad política derivándola de principios de la naturaleza humana y del derecho natural, a diferencia de Harrington. En tercer lugar, Spinoza era indiferente a las formas de gobierno (bien se trate de una monarquía, una aristocracia o una democracia) y consideraba que la única distinción entre éstas dependían del lugar en el que se localizaba la soberanía, mientras que Harrington las consideraba como modelos de ejercer la soberanía, cada uno con sus fortalezas y debilidades, y que debían ser combinados de manera que las virtudes de cada uno contrarrestaban las tendencias latentes degenerativas de las demás[11].

Este pequeño contrapunto permite destacar que entre Spinoza y Harrington hay una diferencia bien notoria que es imposible de salvar: Spinoza habla en términos filosóficos, en clave de la soberanía y con una raíz clara de jurista, mientras que Harrington habla en términos de la prudencia, con un fundamento humanista y en términos de gobierno mixto. Esto, además, permite ver qué separa a la teoría republicana inglesa de la holandesa (si es que algo así existe como tal): la teoría política anglosajona tiene un lenguaje histórico complejo, de claro fundamento humanista, cuyas conclusiones políticas nada tienen que ver con el lenguaje propio del iusnaturalismo. Dicho en otras palabras: la teoría del gobierno mixto es incompatible *tout court* con un lenguaje jurídico que hace énfasis en la soberanía y que se focaliza en el estado de naturaleza y en el derecho natural. Así, se concluye que Spinoza, preso de un lenguaje jurídico y deudor de teorías de la soberanía, no es un republicano, mientras sí lo es Harrington, interesado en un régimen virtuoso.

Recordemos que el análisis de Pocock se ve inscrito dentro de sus precauciones metodológicas concernientes a la Historia Intelectual, lo cual significa que las obras a ser estudiadas deben enmarcarse en el conjunto de discuros y de lenguajes

[11] Lo que se conoce como la teoría del gobierno mixto.

circundantes al momento de su producción. Dicho en otras palabras, no podemos disociar al autor ni, por ende, a sus escritos, del medio linguistico en el cual se encontraba inserto.

Gracias a las reflexiones de Pocock se ha podido atestiguar cómo los ideales republicanos de los humanistas cívicos planteaban el problema de una sociedad, esto es, un cuerpo político eminentemente republicano que, encerrado en un contexto de predominancia de la naturaleza humana definida por Aristóteles y en un esquema trascendental cristiano que denegaba cualquier intento de salida secular, pugnaba por su existencia en pleno siglo XVI: así, se hizo foco en este «momento maquiaveliano», haciendo énfasis tanto en el momento temporalmente definido como en el problema del surgimiento de la república y la participación de sus ciudadanos. En particular, en *The Machiavellian Moment* (2016), Pocock identifica cuatro grandes desarrollos que han hecho variar los conceptos de libertad, virtud y tiempo. Así, uno primero puede ubicarse en la Europa medieval, en donde la eternidad sagrada propia del medioevo (cuyo ejemplo más acabado sería *Consolación de la filosofía* de Boecio) se va modificando y acercando a un contexto particular del Renacimiento y del humanismo cívico, caracterizado por la contingencia temporal y la historia secular (cuyo ejemplo puede ser ubicado en la producción de Leonardo Bruni). Un segundo desarrollo puede ubicarse en la emergencia del humanismo cívico como respuesta al desafío que afectaba la estabilidad política de las ciudades-Estado italianas del siglo XV y XVI. Los estudios realizados bien por Nicolás Maquiavelo, bien por Francesco Guicciardini dan cuenta de cómo distintos autores buscaban abordar la problemática de la estabilidad política frente a las vicisitudes de la fortuna y la corrupción. Un tercer momento podría ser ubicado dentro de la historia inglesa temprano-moderna, donde se detectaría un influjo de un pensamiento republicano que busca proveer una fundación y un balance permanente para una República inglesa, basada en la rotación del poder, la posesión de las armas y la distribución de la tierra. Aquí la figura más destacada es James Harrington con su *Océana* (1987)[12], que va a tener impacto en un conjunto de hombres coetáneos a David Hume y John Locke. Un cuarto y último momento podría ubicarse en el contexto del pensamiento norteamericano pre-revolucionario.

Es pues en el tercer momento que recién describimos en el que se ubica ese ejercicio comparativo entre Harrington y Spinoza que Pocock se proponía en el

[12] Recientemente, este lugar dilecto ocupado por Harrington en la tradición republicana inglesa ha sido cuestionado tanto por Scott (1993, 2004), quien argumenta que el republicanismo de Harrington era atípico para la época, ya que confiaba más en la arquitectura institucional que en la virtud de los gobernantes, buscaba incitar la promulgación de una ley agraria y se oponía a que los tumultos tuvieran algún tipo de valor, como así también por Rahe (2008: 321-346), quien discernía entre el «republicanismo clásico» de John Milton del «republicanismo hobbesiano» de Harrington.

artículo que citábamos recién. De esta manera, siguiendo las indicaciones metodológicas proporcionadas por Pocock, debemos contemplar tanto a Harrington como a Spinoza como agentes que no pueden ser separados de los esquemas, relaciones o estructuras que enmarcan su actuación y que pueblan junto con otro número de actores, actuando, cada uno, en su contexto particular (Harrington en el inglés, Spinoza en el neerlandés), en donde los agentes obraban unos sobre otros a través del lenguaje. Así, para entender un texto, una obra, es menester analizar la relación entre texto y contexto, entre el discurso y el lenguaje. En base a esto, Pocock vislumbra que Harrington se inserta dentro de la tradición republicana mientras que Spinoza no.

Pasemos ahora de Pocock a Steinberg. En el *Tratado político* Spinoza hace uso de un binomio que, aunque había aparecido ya superficialmente en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética*, adquiere una densidad mayor y va a ocupar un lugar importante en relación al argumento de la obra, abocado al estudio de la organización política: se trata del par conceptual *sui iuris-alterius iuris*[13]. En un artículo de 2008, Steinberg se aboca al estudio del concepto de *sui iuris*[14] en la filosofía de Spinoza, muy especialmente en el *Tratado político.* En este sentido, el concepto de *sui iuris* aparece ocupando un peso considerable dentro del argumento del *Tratado político*. La primera aparición del término es en el parágrafo 9 del Capítulo 2:

> Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro [*alterius esse iuris*] en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste [*sub alterius potestate est*], y que es jurídicamente autónomo [*sui iuris*] en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio (Spinoza, 2010: 95).

Vemos entonces que Spinoza refiere a tres situaciones que definen al *sui iuris*: repeler toda fuerza, vengar el daño sufrido, y vivir de acuerdo a su propio ingenio. Repasemos cada una de ellas. La primera parecería decir que se es *sui iuris* cuando

[13] Díada de difícil traducción, dicho sea de paso: Atilano Domínguez la ha traducido al español como «autónomo-heterónomo», pero en otras traducciones en español y en otros idiomas ha sido formulada como «independiente-dependiente», «depender de la propia jurisdicción-depender de la jurisdicción de otro» o «vivir bajo el propio derecho-vivir bajo la potestad de otro». Ante lo difícil de su traducción, optaremos por mantener, entonces, los términos latinos.

[14] Al respecto, entonces, debemos decir que la contraposición *sui iuris-alterius iuris* es un concepto jurídico que proviene del derecho romano. Quentin Skinner, en su *Liberty Before Liberalism* (2010), indica cómo el término se halla ya presente en el *Digesto* de Justiniano y permite dar cuenta si una persona se encuentra en una situación de servidumbre o no. En el *Digesto*, la división central relacionada con el derecho de las personas (*ius personarum*) es aquella por la cual las personas son o bien libres (*liberi*), o bien esclavos (*servi*). De esta manera, quien es esclavo actúa bajo el dominio de otra persona, esto es, una persona que se encuentra bajo la potestad de otra no podrá ser autor de sus propias acciones y, por este motivo, no será un agente libre. Bien podría ser que el par *sui iuris-alterius iuris* provenga de este autor, en tanto Spinoza poseía en su biblioteca una copia de las *Institutas* de Justiniano.

uno logra rechazar cualquier acción física externa que compulsivamente le haga hacer algo ajeno a él. Pero en tanto cualquier persona es un modo finito, modificación de la sustancia cuya esencia es, por tanto, en otro y por otro, resulta difícil concebir una situación permanente en que un individuo no se vea compelido o coaccionado nunca a realizar algo. Su finitud no lo hace impermeable a afecciones externas todo el tiempo, a «repeler toda fuerza», como dice Spinoza. Esto es una conclusión que ya se encuentra, de hecho, contemplada en el segundo criterio, el de vengar un daño: quien ha sufrido un daño es justamente quien no ha logrado repeler una acción externa. El tercer criterio, por su parte, referido a vivir según la propia elección, a su *ingenium*, parecería indicar la afirmación de las propias características que hacen a la constitución propia de un sujeto, a su complexión particular e insustituible. Vivir según el propio ingenio querría así decir vivir independiente de los juicios y opiniones de terceros, como así también vivir de acuerdo a los valores de lo bueno y de lo malo propios.

Ahora bien, esta frase esquiva, que los traductores traducirían por «independiente» o «estar en control de su propio derecho» en inglés, como así también en «ser jurídicamente autónomo» en español, daría lugar a una paradoja en el pensamiento político de Spinoza, a saber: por un lado, uno es *sui iuris* en tanto es racional y, en este sentido, uno obedecerá las leyes del Estado; por el otro, al adherir a las leyes del Estado, Spinoza afirmaría que uno no es *sui iuris*. La solución para poder entender estas aseveraciones de forma correcta y sin entrar en ninguna contradicción sería entonces concebir que ser *sui iuris* (como así también *alterius iuris*) no se trata de un estado absoluto, sino que relativo. Esto es, hay que aprehender el concepto de *sui iuris* en términos de grados. Con ello, pues, borramos cualquier tentativa de postulación mutuamente excluyente entre *sui iuris* y *alterius iuris*, en tanto entendemos que, comprendidos ambos como grados[15], pueden solaparse entre sí.

Esto, pues, permite solucionar cualquier contradicción entre *sui iuris* y *alterius iuris*, como señala Justin Steinberg también en otra parte del *Tratado político* y que se deja entrever a partir del siguiente silogismo: 1. el parágrafo 11 del segundo capítulo dice que uno es *sui iuris* en tanto que sigue el dictamen de la razón[16], 2. el parágrafo 6 del tercer capítulo indica que la razón nos exhorta a obedecer las leyes del Estado[17], 3. pero, según el parágrafo 5 del Capítulo 3, cuando uno obedece la ley del Estado,

[15] Ya Spinoza admite esta posibilidad en el parágrafo 11 del segundo capítulo del *Tratado político*: «se sigue que son autónomos en sumo *grado* quienes poseen el *grado* máximo de inteligencia y más se guían por ellas» (Spinoza, 2010: 96. Cursivas nuestras).

[16] «Por eso mismo llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar» (Spinoza, 2010: 96-97).

[17] «Por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito» (Spinoza, 2010: 110).

uno se encuentra bajo el derecho del Estado y no es *sui iuris*[18]. Esta paradoja podría resolverse, entonces, a través de este encadenamiento de ideas aledaño al recién comentado: si ser *sui iuris* se tratara meramente de un estado absoluto, entonces en ninguna situación uno sería *sui iuris* salvo en el estado de naturaleza: en el estado natural cada uno puede lograr su autonomía al evitar ser oprimido por los demás. Ahora bien, acota Spinoza, «es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos» (Spinoza, 2010: 98). Expuesto al poder de los demás, cada uno tiene más que temer: tiene que temer, prácticamente, a todas las cosas, por lo cual no se es *sui iuris*. Así, si pensamos esto en el marco del estado político, veremos, dice Spinoza, que éste «se instaura para quitar el miedo general» (Spinoza, 2010: 110). En el estado político uno es más *sui iuris* que en el estado natural en tanto uno tiene que temer menos cosas y, por lo tanto, se encuentra menos expuesto a depender de otros individuos. En el estado político, por tanto, un individuo será más *sui iuris* que en el estado de naturaleza, pero no lo será completamente porque debe obedecer a las leyes y normas del Estado.

Dice Steinberg que, en el *Tratado político*, es factible postular que uno es *sui iuris* en la medida en que uno es poderoso (*potent*). Esto nos permite entrar de lleno en la discusión de Spinoza en relación al poder, la cual devendrá clave para dar solución a la paradoja recién mencionada más arriba. En efecto, el poder como *potentia* y *potestas* es un concepto central para la metafísica spinoziana. Ahora, ¿cómo debemos entender la diferencia entre ambas declinaciones de poder? Siguiendo a Macherey (2013: 150), la *potentia* implica una concepción interna e inmanente del poder, concibiendo a Dios como cosa libre que actúa necesariamente, mientras que *potestas* conlleva un concepto vulgar y deformado del poder en términos de exterioridad y trascendencia, que obra a pura discreción sin seguir las leyes eficientes de la naturaleza. En líneas similares entiende la distinción Deleuze cuando afirma que «[u]no de los puntos fundamentales de la *Ética* consiste en negar de Dios todo poder (*potestas*) análogo a la de un tirano o incluso al de un príncipe ilustrado» (2013: 119). Precisamente en este sentido Spinoza había utilizado anteriormente el término *potestas*, en la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*, en donde contrariaba las concepciones vulgares de Dios *qua* cosa libre:

> Otros piensan que Dios es causa libre, porque puede, según ellos creen, hacer que las cosas, que hemos dicho que se derivan de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no se hagan o no sean producidas por él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o que de una causa dada no se siga un efecto, lo cual es absurdo (Spinoza, 2000: 53).

[18] «Vemos, pues, que cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío» (Spinoza, 2010: 109).

Esto es a lo que se refiere Deleuze cuando alude a una concepción del poder como *potestas*, por la cual Dios podría, arbitrariamente, ora hacer que de una causa se siga algo distinto a su esencia, ora hacer real algo posible. Este tipo de concepción le asignaría así un voluntarismo a Dios totalmente incompatible con el hecho de que éste es causa libre y, como tal, actúa solamente en virtud de su propia naturaleza, no coaccionado por nadie, siguiéndose siempre y necesariamente de su esencia infinitas cosas en infinitos modos.

Para Steinberg, esta diferenciación del poder es importante porque le permite descifrar dos sentidos de *sui iuris* en función de ellas. De esta manera, por un lado, Spinoza utilizaría la noción de *sui iuris* en una manera bastante usual, equiparándola a independencia. Este sentido de *sui iuris* significa algo bastante similar a la posesión de la libertad natural tal como se encuentra en el *Tratado teológico-político*. Pero, por otro lado, Spinoza usaría la noción de una manera idiosincrática, refiriendo a que significaría tener un cuerpo o mente poderoso. Esto es concomitante a la manera en cómo concibe la libertad en la *Ética*.

> Una vez que separamos estos dos sentidos de *sui iuris*, podemos ver que habrá intercambios entre ellos. Cuanto más *sui iuris* se es en el sentido de ser racional o poderoso, tanto menos uno buscará ser *sui iuris* en el sentido de actuar independientemente de los intereses (reclamos/pedidos) de los otros; a la inversa, tanto más independientemente uno actúa, tanto menos poderoso uno puede ser (Steinberg, 2008: 247-248).

El punto de Steinberg es afirmar que sólo uno de los sentidos recién mencionados de *sui iuris* hace referencia a una condición valiosa, dado que, si uno quiere satisfacer sus intereses, debe unirse a los otros, lo cual requiere el sacrificio de su independencia o *potestas*, poniéndose bajo la autoridad del soberano. En este sentido, Spinoza nos diría que uno debe atenerse a lo decidido por el colectivo y debe renunciar a vivir según su propia naturaleza y de acuerdo a sus propios juicios con el objeto de vivir en seguridad. Lo que de verdad importa para Spinoza no es tanto la visión desplegada en el *Tratado teológico-político* respecto de que en la democracia uno puede retener su libertad personal como el hecho de que la libertad o el derecho de uno mismo debe ser sacrificado con el objeto de vivir en paz y florecer. Esto es, lo que importa para Spinoza no es la retención de la libertad natural de cada uno sino el tomar precauciones para ser lo más poderoso posible. El sentido de *sui iuris* que Spinoza refiere a una condición valiosa entonces es sinónimo de ser libre, lo cual significa el control de las acciones y de los afectos de uno. Es la libertad, en el sentido de poder, lo que importa, no la independencia. El sentido de ser *sui iuris*, o ser libre, que a Spinoza le interesa, no es la libertad natural o autoridad de los republicanos, sino una libertad que consiste en un auto-control racional.

Mencionamos, entonces, esta interpretación de Steinberg porque este comentador ha dedicado un artículo —uno de los pocos existentes, podemos añadir— que existen sobre la cuestión que atañe a este libro: la relación entre el concepto de *sui iuris* y la tradición republicana. Aún más, coincidimos con este comentador en gran

parte de su análisis, en particular en el hecho de entender que *sui iuris* y *alterius iuris* pueden entenderse como grados antes que como estados absolutos. No obstante, según el parecer de Steinberg, entender *sui iuris* en términos de grados, como lo hace Spinoza, empece que el filósofo holandés pueda ser inscrito en la tradición republicana.

> Spinoza concibe la libertad como un asunto de grados, correspondiendo al grado del poder de actuar de cada uno. Entendiendo a la libertad como un concepto graduado, y haciendo énfasis en la organización antes que en el tipo de régimen, Spinoza podía mantener que, si el Estado se encuentra bien constituido, «la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia» (parafraseando el parágrafo 31 del séptimo capítulo del *Tratado político*). Visto de esta manera, debería ser claro que el *Tractatus politicus* no es un tratado en defensa de la libertad republicana (Steinberg, 2008: 249).

III. Spinoza en el republicanismo

En este apartado nos centramos en aquellos comentarios que ubican a Spinoza formando parte de una tradición netamente republicana, aunque, como veremos, dentro de una variopinta modalidad de formulaciones en cuanto a la índole de su concepción de poder popular y formas de gobierno predilectas. Más puntualmente, describiremos un conjunto de posiciones que, si bien consideran que el filósofo holandés puede postularse como cercano a las reflexiones republicanas, lo hacen desde un basamento y desde una descripción del poder de cuño no democráticas. De esta manera, si bien Spinoza se encontraría hermanado a una tradición republicana, la concepción del poder político del mismo autor estaría cimentada en una concepción del régimen en términos eminentemente opuesta a la democracia.

Tenemos, de esta manera, en primer lugar, a Raia Prokhovnik (2004). Para la autora, el conjunto de comentarios puede ser agrupado en tres clases. Primero, un conjunto de comentaristas (Lloyd, 1994, 1996; Gatens & Lloyd, 1999; Gatens, 1996; van Bunge, 1989) ha intentado poner en relación la *Ética* (2000) con el resto de las obras de Spinoza de mayor corte político (Spinoza, 2010, 2012), enfocándose principalmente en ciertas nociones de la *Ética* que se encontrarían relacionadas a su idea de comunidad política y a los valores que la informan, y permitiendo también salvar cualquier intento de división estricta de la obra de Spinoza en una mitad filosófica (apareciendo el autor como el exponente de una metafísica racionalista y fatalista) y otra mitad política, a menudo desprestigiada en detrimento de la primera.

Segundo, estudios de historiadores del pensamiento político interesados en el republicanismo clásico (Pettit, 2010; Skinner, 2010; van Gelderen & Skinner, 2002; van Gelderen, 1992, 1993; Haitsma Mulier, 1980) han abordado un vasto corpus bibliográfico sobre republicanismo inglés y estadounidense, esforzándose así por seguir el paso de las reflexiones romanas y renacentistas de la teoría republicana en el contexto europeo de los siglos xvi y xvii, y la interrelación entre este contexto europeo con el más específico holandés. Pero cabe destacar que, entre los autores

citados, ninguno hace alusión enfática a Spinoza ni le dedica un trabajo en particular (de hecho, Pettit y Skinner no lo citan jamás[19]).

Entonces, distinta de estas dos tradiciones mencionadas, que lidian, respectivamente, con el texto filosófico y con la tradición clásica del republicanismo, podemos encontrar, como argumenta Prokhovnik (2004), otra adicional: siguiendo los trabajos de Israel (1982, 1991, 2001), Kossmann (1960, 1985, 1987), Price (1994, 1998) y van Deursen (1999) hallaríamos entonces una tercera tradición que resalta lo específico de la práctica y teoría política en los Países Bajos en los siglos XVI y XVII. En este sentido, esta última tradición ubicaría a Spinoza en contacto inmediato con su realidad político-social circundante de las Provincias Unidas de los Países Bajos (hecho documentado históricamente por Domínguez (1995), Francès (1937) y Meinsma (1983)) al calor de su involucramiento en las discusiones en la esfera pública, estudiando sola y únicamente aquello propio de la tradición republicana holandesa.

De esta manera, cartografiados los contornos de los debates en torno a si Spinoza pertenece o no a una tradición de hontanar republicano, es el objetivo de Prokhovnik el de «especificar la distinción de escritores y prácticas específicas en una sociedad política particular con el fin de comprender su fuerza ilocucionaria» (2004: 5). Se trata, así de analizar el contexto neerlandés para especificar sus características nacionales, esto es, sus notas distintivas que harían de su caso uno irreductible a otros. En esta línea de razonamiento, dice Prokhovnik, es que podemos encontrar de manera perenne ciertos pensamientos y acciones políticas que podrían conformar algo así como una tradición neerlandesa. En esta coyuntura es posible, entonces, encontrar elementos que adoptan una semblanza tal que podrían ser postulados como índices que dan cuenta de una tradición republicana en los Países Bajos. Lejos de ser simplemente un sinónimo que se opone a cualquier tipo de gobierno monárquico, el término «republicanismo» parecería indicar y referir a algunas nociones como

> la complementariedad regional y la centralidad de Holanda, la insularidad e independencia provincial, la práctica tradicionalista y el reclamo sobre la defensa de los privilegios, la dominancia política de los regentes y la política de «Verdadera Libertad» de de Witt expresada en las flojas alianzas confederales policéntricas (Prokhovnik, 2004: 8).

Spinoza, pues, no era ajeno al contexto político-social en el cual vivía, sino que se involucró en los debates a la orden del día con la publicación de su *Tratado teológico-político*, incluso brindando apoyo explícito al gobierno de de Witt.

Aquello que persigue Prokhovnik en su obra es, en suma, intentar renovar la tan mentada tradición republicana a partir del estudio de un autor como Spinoza,

[19] No obstante, deberíamos recalcar que Spinoza aparece marginalmente en una nota al pie en un artículo intitulado «The idea of negative liberty» (Skinner, 1984: 217).

el cual se insertaba en un contexto específico, de manera que dicha tradición no sea meramente reducida a un paradigma que involucra una idea moral del auto-gobierno y una noción de participación cívica. Incorporando nuevos bríos a esta tradición republicana a partir del análisis situado de la coyuntura neerlandesa es que la comentarista intenta dar —si es que efectivamente existe— con la concepción del republicanismo de Spinoza, lo cual hace que el republicanismo sea asido en su paradójica «diversidad y especificidad de significados de la práctica y la teoría republicana» (Prokhovnik, 2004: 13). Transitando este sendero es que Prokhovnik se topa con una conclusión que debe ser sopesada seriamente y que no debe descartarse de ninguna manera: «Una de las cosas que emergen claramente de aquellas discusiones es que Spinoza era un republicano pero no un demócrata» (Prokhovnik, 2004: 14).

El marco teórico neo-republicano, en especial aquel elucidado por Pettit, es, en el parecer de Prokhovnik, incapaz de alojar de manera acabada el paradigma de las Provincias Unidas de los Países Bajos. El esquema de Pettit, es cierto, es útil para dar cuenta de una tradición alternativa a la del liberalismo, una basada en una determinada concepción de la libertad, como ya se vio en el *incipit* del presente apartado, postulada como ausencia de opresión o de dominación de cualquier forma de autoridad arbitraria que no se encuentre sostenida por un imperio de la ley, mas no es eficaz para otorgar carta de ciudadanía a otras experiencias republicanas como la inglesa o como la neerlandesa, dice Prokhovnik.

Ahora bien, ¿por qué motivo es factible dar ese nombre al caso neerlandés? Es decir, ¿por qué deberíamos denominar como «republicano» a la experiencia acontecida en los Países Bajos durante el período carente de estatúder y bajo el liderazgo de Johan de Witt? En particular, nos cuenta Prokhovnik, debido a la perspectiva de de Witt de la «Verdadera Libertad». En tanto en cuanto dicha perspectiva involucraba «una declaración ideológica de un auto-gobierno republicano, una reafirmación del particularismo provincial, una estrategia de relaciones internacionales, un plan económico y una política toleracionista, cada una de ellas unificadas en una» (Prokhovnik, 2004: 95). Dicho con otras palabras, la ideología de la revolución neerlandesa estaba basada principalmente en la idea de la libertad, pero también, junto con la filosofía republicana,

> concebía la libertad en términos de auto-gobierno; reconocía que la preservación de la libertad de una comunidad era una pre-condición de la libertad personal; veía que las conquistas de facciones y de potencias extranjeras eran una amenaza existencial a la libertad; enfatizaba la necesidad de la concordia […]; argumentaba que, para preservar la libertad de una comunidad, las leyes e instituciones propias eran esenciales; favorecía una forma mixta republicana de gobierno; subrayaban la importancia de la virtud cívica para la preservación de la libertad (van Gelderen, 1992: 280).

Estos elementos se encontraban presentes antes del mandato de de Witt, en el periodo conocido como la «Rebelión Neerlandesa» o como la «Guerra de los Ochenta Años». Allí, para 1648 (año de finalización de dicho enfrentamiento), el

pensamiento político neerlandés se encontraba vehiculizado por una serie de principios, los cuales Prokhovnik reduce a cuatro:

> la protección de los privilegios; la noción de que la soberanía reside en las asambleas provinciales individuales, en los Estados y en las ciudades representados en esos Estados; el mito bátavo, tan útilmente dramatizado por Grocio y Hooft; y la idea de 800 o incluso 1700 años (dependiendo de la fuente) de paz ininterrumpida y continuidad de tradición en Holanda y Zelanda (Prokhovnik, 2004: 75).

No nos detendremos en cada uno de estos elementos, puesto que nos explayaremos sobre los mismos en el siguiente capítulo, sino solamente dejaremos asentada su existencia en el pensamiento político coetáneo de los Países Bajos.

Al menos en cuanto a Spinoza refiere, hay varios elementos que remiten a cuestiones relacionadas al contexto específico de los Países Bajos. En la perspectiva de Prokhovnik, estos son:

> Su elogio de Ámsterdam; sus muchas referencias a Holanda y las Provincias Unidas; sus puntos de vista sobre la toleración religiosa, la libertad, los derechos naturales, la soberanía y la representación, todos ellos demuestran una perspectiva centrada en Holanda (Prokhovnik, 2004: 169).

Esto da cuenta, entonces, de una especificidad propia de la cuestión en ciernes referida al contexto neerlandés, el cual debería ser asido y tomado en cuenta en su particularidad. Específicamente, estas preocupaciones por parte de Spinoza se vislumbrarían en su *Tratado teológico-político* y en su póstumo *Tratado político*. De esta manera, al menos, las obras inherentemente políticas del holandés deben ser consideradas de forma inseparable a la coyuntura en la cual dicho autor se encontraba inserto. Dicho en otras palabras: la perspectiva de Spinoza centrada en Holanda y la mentalidad neerlandesa de las Provincias Unidas no pueden ser apartadas del tenor de las producciones teóricas realizadas por Spinoza.

Ahora bien, yendo al meollo de la cuestión, pongamos en consideración la cuestión de la libertad en Spinoza. La libertad, de hecho, juega un rol central en sus tratados políticos. En el entender de Prokhovnik, la libertad aparece de forma dispar en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*. En el primero, Spinoza especificaría que el propósito de la libertad política individual no es tanto participar en la vida cívica como desarrollar el conocimiento intelectual de Dios. Y dicha tarea puede llevarse a cabo de mejor manera en una democracia, porque allí todos los poseedores de la soberanía, esto es, todos los hombres que integran el Estado, tienen un derecho completo sobre las cuestiones espirituales y materiales. En el segundo tratado, por otra parte, Spinoza propondría un rol bien distinto respecto de la libertad y del papel del individuo dentro de un Estado. En particular, Spinoza contemplaría que la libertad política referiría al Estado y no a los individuos que integran dicho Estado. Allí, en el *Tratado político*, Spinoza inauguraría una concepción de corte institucional por la cual buscaría recortar el espacio de la libertad

individual frente a los arreglos políticos. En este sentido, el filósofo se preocupa dado que entiende que la naturaleza de los hombres es tal que en el contexto político de ejercer el poder éstos son fácilmente corruptibles. Los hombres, así, puede llegar a comprometer fácilmente y de manera vil la libertad política del Estado en pos de su propia ventaja.

La concepción de la libertad de Spinoza es, entonces, discordante respecto de una perspectiva liberal, que entendería a la libertad en un sentido negativo y que concebiría al hombre como un dato fundamental, capaz de ser hallado en un estado pre-político con derechos naturales. El hombre de Spinoza es, en cambio, un hombre moral y social, esto es, el hombre ya nace socializado con otros y lo hace en un mundo con una cierta historia y usos y costumbres. La libertad, tal como la entiende Spinoza, por su parte, es también distinta de la versión liberal. Porque para el holandés la libertad comportaría una acepción positiva, en la cual, dice Prokhovnik, la noción de derechos se encuentra mayormente ausente. Esto no quita que, en pasajes puntuales, como cuando dice, en el *Tratado teológico-político*, que el individuo es el guardián de su propia libertad o que el empoderamiento puede ser identificado en la preservación que hace el soberano de la libertad individual, en Spinoza aparezcan retazos de una concepción negativa de la libertad. Pero, como mantiene Prokhovnik, para el holandés, la libertad es primariamente «una cualidad moral ejercida por personas espirituales y racionales y por dominios [*dominions*], una libertad y necesidad para perseguir el amor de Dios y una libertad del Estado [*commonwealth*] de gobernarse a sí mismo» (Prokhovnik, 2004: 219).

De la misma forma, si para el caso del republicanismo italiano la noción de *vita activa* era una parte importante del honor y de la gloria de vivir en una república, para Spinoza la participación en la vida pública era un deber necesario. Así, si bien Spinoza utiliza el término «república» para referirse al Estado, él no identifica dicho término con su definición de la mejor forma de dominio, esto es, con un Estado libre. Dicho con otras palabras: si un Estado es una república, esto es un dato meramente anecdótico en relación a si se trata de un Estado libre.

De cualquier manera, podemos ir avizorando algo que late al interior de la lectura de Prokhovnik y que es lo siguiente: parece que, para la comentarista, hay algo en el pensamiento de Spinoza que propende a una lectura que tiende a entronizar una opinión harto positiva el régimen aristocrático. Pues las dos otras formas de gobierno conceptualizadas por el holandés, la monarquía y la democracia, presentan torsiones internas que las hacen endebles. Respecto de la monarquía, ella cae bajo su propio peso al revelar que el monarca no es otra cosa que un ciudadano más, aunque, evidentemente, investido de prerrogativas político-legales que dictaminan los derechos y las leyes que rigen un Estado. Ningún monarca es, en este sentido, omnímodo y debe hacerse de un Consejo que le sugiera una cartilla de sugerencias, debiendo barajar por una de ellas. Respecto de la forma política que es la democracia, mucho

no puede explicitarse[20] debido a la prematura muerte del autor cuando se encontraba redactando la parte del *Tratado político* abocada a este tipo de régimen, pero sí puede advertirse que, si bien todos los ciudadanos pueden ser elegidos para ocupar los cargos de gobiernos, no por ello se encuentran ausentes limitaciones y restricciones potenciales que depositan y podrían relegar a un conjunto de personas a un *status* de ciudadanos de segunda clase en base a criterios de índole etario, sexual y pecuniario. Si la monarquía se anula a sí misma por las enormes exigencias que se le plantean al rey, con la democracia se invierte la carga de la prueba, ella deviene algo demasiado formal y poco definido a tal punto que, a falta de un fundamento verdaderamente sustantivo que sostenga sus pretensiones, ella puede dimanar en algo ajeno a sí misma. Así, monarquía y democracia convergen en un punto, en el justo medio aristotélico, su dovela central: el régimen aristocrático: «La noción de democracia de Spinoza, como su propuesta de un gobierno monárquico, tiende hacia la aristocracia» (Prokhovnik, 2004: 177). La aristocracia se yergue así como el vértice que aúna y da solución a los problemas ínsitos en los otros dos tipos de regímenes políticos. La aristocracia es la única forma de gobierno que recibiría un carácter continuo a lo largo de toda la obra de Spinoza, un carácter siempre positivo y virtuoso que reconoce el poder más grande al Consejo que la guía, el cual ejerce el poder de gobierno en dicho Estado y que, además, elige a sus propios miembros. Lo que se manifiesta a lo largo de todo el *Tratado político* es, justamente, la defensa de Spinoza realizada hacia los consejos y la promoción de su poder, lo cual sólo la aristocracia hace de manera más efectiva. Otrosí: el holandés haría, con ello, reflejar de manera especular la situación política imperante de las Provincias Unidas. Pues si, para Prokhovnik, Spinoza entendía la coyuntura neerlandesa como un imperio de la libertad, de los privilegios y de los Estados provinciales, esto le otorgaba, a ojos del holandés —según Prokhovnik— una característica netamente aristocrática, en la cual se amalgamaban una serie de reglas con valencia de usos y costumbres junto con el predominio de ciertos órganos de gobierno regidos por una serie de personas consideradas ilustres, cuya potestad era heredada por linaje.

Huelga decir que Prokhovnik no se extiende más sobre este asunto en el Capítulo 6 de su comentario, sino que sólo la retoma en el apartado final, cuando indaga el carácter de la concepción republicana de Spinoza. Para ello, retoma algunas tesis postuladas ya por Blom (1995), en particular, acerca de la pregunta: ¿en qué sentido podía decirse que las Provincias Unidas revestían un carácter republicano? En particular, Blom da tres respuestas. La primera de ellas sostiene que los Países Bajos eran una república porque no era una monarquía: esta respuesta se demuestra

[20] De todos modos, la ausencia de elaboración por parte de Spinoza sobre el régimen democrático no ha constituido un óbice para que dicha temática sea una de las más trabajadas por parte de los especialistas.

insuficiente porque es un fundamento negativo frente a la incógnita en cuestión y, por lo tanto, se revela como una definición inadecuada. La segunda respuesta tiene que ver con el hecho de que el carácter republicano del país se encontraba expresado a través de los escritores políticos republicanos convencidos de que las Provincias Unidas están relacionadas con el gobierno y la soberanía de los Estados y a la exclusión de cualquier rol independiente de los príncipes de la Casa de Orange. Esta contestación, que entiende a los Países Bajos como un régimen de sesgo aristocrático, también deviene insuficiente porque comporta un carácter estrecho y partisano de la concepción del republicanismo. Por último, la tercera respuesta procede analizando a las Provincias Unidas a través de los ojos de sus actores políticos. Aquí se concentraría el foco de la cuestión en cómo la experiencia histórica fue desarrollada a lo largo del tiempo a través del conflicto y del compromiso, el cambio y la continuidad. Pero el problema con esta aproximación residiría en que la misma es de carácter teleológico y, como resultado, ve a los Países Bajos como la arena para el surgimiento de la moderna democracia liberal, contemplando a la facción republicana como héroes.

Estas indagaciones a cuentas de las incógnitas planteadas por Blom constituyen un primer tipo de aproximaciones para acercarse a la cuestión de la relación de Spinoza con el republicanismo. Un segundo tipo podemos encontrarlo en la comparación con el modelo de Pettit. Aquí Prokhovnik argumenta que la afirmación de Pettit de que los republicanos eran anti-monárquicos sólo en tanto concebían a un monarca que buscara aunar el poder absoluto y cuestionar las libertades que ellos tan altamente ponderaban (Pettit, 2010: 20) no encaja del todo bien con el republicanismo neerlandés en boga en tiempos de Spinoza. Para los republicanos neerlandeses, en este sentido, si bien compartían la declaración de Pettit, buscaban impugnar a la monarquía en función de pretensiones más grandes: ellos abogaban por la libertad de expresión y la tolerancia, el aislacionismo, el tradicionalismo, el auto-gobierno, el particularismo y el federalismo. En un sentido similar, la proclama de Pettit por entender que la libertad republicana se basaba en una ausencia de control arbitrario parece llevarse mal con los privilegios de las ciudades y las provincias adjudicados a los republicanos neerlandeses, quienes, según se ve, anteponían la libertad colectiva y el auto-gobierno a las libertades individuales.

Finalmente, una tercera perspectiva para evaluar el republicanismo de Spinoza puede ser tendida en relación con el gobierno de de Witt. De esta manera, las obras políticas de Spinoza pueden ser analizadas como una suerte de epifenómeno del estado de la coyuntura política neerlandesa de entonces. Aún en sus críticas, Spinoza no cejaba en estimar el gobierno de de Witt, sobre todo en un contexto de zozobra permanente y en un acecho de índole teológico-político por parte de los sectores eclesiásticos y monárquicos (encarnados en la amenaza del retorno de los Orange al poder). La defensa de Spinoza, así, incluye la celebración de la historia y práctica neerlandesa: su intento de articular preferencias políticas basadas en la práctica neerlandesa en

cuestión y su intento de expresar el fundamento de la legitimidad constitucional y proponer reformas constitucionales y diseños institucionales particulares.

De esta diversidad de aproximaciones factibles de ser realizadas al republicanismo de Spinoza, Prokhovnik entiende que nos dejan el fuerte corolario de que «el republicanismo de Spinoza debe ser ubicado, si no quiere ser malinterpretado, directamente dentro del contexto de los Países Bajos, entendiendo la vida política y una específica expresión del republicanismo neerlandés» (Prokhovnik, 2004: 250). De resultas que el republicanismo de Spinoza, si se coteja con el contexto neerlandés imperante, devine una anomalía en sí mismo: «Era muy filosófico, y filosóficamente radical, a pesar de su evidente entendimiento del valor de la práctica tradicional, intentando ubicar la discusión de la política dentro de un proyecto metafísico y racionalista más amplio» (Prokhovnik, 2004: 253).

Por otro lado, tenemos también a Sandra L. Field quien, en un artículo, emprende un análisis no jurídico de la soberanía, de lo cual concluye que Spinoza, antes de defender un régimen democrático de tipo inclusivo, entiende que la inclusión no es la única manera de apuntalar la soberanía y, al mismo tiempo, que puede desarrollarse una política no represiva de exclusión política o, como la comentadora la llama, de aquiescencia despolitizada[21]. La comentadora, de esta manera, pone en tela de juicio que la democracia sea el régimen político preferido por Spinoza. Para un conjunto de comentadores (Mugnier-Pollet, 1976: 238, 249-252; Balibar, 1997; James, 2008: 129; Matheron, 1998: 217; McShea, 1968: 123; Negri, 2000; Sharp, 2013: 139, 141; Steinberg, 2010: 148), Spinoza es un defensor nato y categórico de la forma de gobierno republicana. En efecto, en el primer parágrafo del Capítulo XI del *Tratado político* Spinoza dice que

> [e]n el Estado democrático […] todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas […] reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado (Spinoza, 2010: 243).

Esto es, el derecho a poder participar de los asuntos del Estado, a constituirse como un ciudadano pleno, no dependería de un criterio de elección (como sucedía en el caso de la aristocracia), sino que se desprendería, ahora, de un «derecho innato o adquirido por fortuna» (Spinoza, 2010: 180). Así, el conjunto de propuestas descritas para la monarquía y la aristocracia dejó entrever que la mejor estructura que ambos podían adoptar era, precisamente, su democratización, esto es, el reparto equitativo del poder en la ciudadanía que compone el Estado. La democratización es algo inherente a cada régimen político, es y da cuenta de que el mismo se encuentra

[21] Para un estudio del término *aquiescentia* en el plano ontológico y afectivo de Spinoza, particularmente centrado en la *Ética*, *cfr.* Tatián (2005).

conformado de manera que es estable y puede perdurar. Así, la democratización permite entrever dos caras de una misma moneda: por un lado, la inexistencia de un sector que posee un poder alternativo dentro del propio Estado; por el otro, la igualdad de derechos entre los ciudadanos que pueden participar íntegramente en los organismos de gobierno y que es definitoria de la libertad de la comunidad. Bajo el régimen democrático todos los ciudadanos pueden acceder a tomar parte de los asuntos públicos y a tomar parte del Estado por ley: ése es un derecho que no puede cuestionarse de ninguna manera so pena de poner en peligro la libertad y la seguridad de ese Estado.

Respecto de este punto, Field argumenta que las posiciones que suelen reivindicar a Spinoza como un adalid de la democracia se encuentran en los fragmentos del *Tratado político* en los que el holandés critica la forma monárquica de gobierno. Como vimos a cuenta de Prokhovnik, el principal ataque de Spinoza a la monarquía absoluta yace en que, paradójicamente, esta no es, de ninguna manera, tal, esto es, la monarquía nunca es verdaderamente absoluta. Si la gran parte, entonces, de los comentadores insiste en que, para Spinoza, el nudo gordiano de la cuestión yace en que la democracia habilita distintos modos de igualdad e inclusión de la ciudadanía en los asuntos públicos, para Field, antes bien, se trata de enfatizar que la aristocracia es un régimen —según la propia calificación del holandés— en donde «el Estado […] es transferible a un Consejo bastante amplio, [y, por tanto] es absoluto o se aproxima muchísimo a él» (Spinoza, 2010: 184). En este sentido, es preciso no olvidar que, de acuerdo a Spinoza, el Estado aristocrático tiene lugar cuando el poder es detentado por un número pequeño de personas elegidas por la multitud, llamadas patricios. Pero, por otra parte, la aristocracia no tiende de ninguna manera hacia la democracia e inclusive Spinoza desaconsejaría extender el poder al conjunto de la multitud. Field se plantea un interrogante, pues: ¿cómo es posible que un régimen basado en la exclusión política pueda sea absoluto o, al menos, acercarse a dicha caracterización?

Spinoza, al contrario de lo que parecen suponer los distintos comentadores citados, no elabora una definición de la aristocracia a costas de emparentarla con la democracia, abogando por una expansión sin término del Consejo, sino que, dice Field, la aristocracia es defendida por Spinoza como tal, no como una democracia en potencia[22]. Es cierto que Spinoza señala que, a veces, la cantidad de patricios que hacen de sustento al régimen aristocrático puede ser demasiado estrecha y propugna un Consejo más amplio, pero el autor, a pesar de esto, no haría un llamamiento por realizar un proceso de democratización del orden aristocrático. De hecho, Spinoza

[22] Field parecería, aquí, ubicarse en las antípodas de Balibar (1997: 84) y de Visentin (2007). El primero dirá que la democracia no es «el perfeccionamiento de la aristocracia»; el segundo, que la aristocracia es una democracia incompleta, poniendo el acento en el proceso de democratización latente, el cual solo puede tener un asiento adecuado en un régimen organizado democráticamente.

establece una *ratio* de 1:50, es decir, 1 patricio cada 50 ciudadanos: esta proporción es la columna vertebral del sistema aristocrático y bajo ninguna circunstancia debe disminuir, so pena de hacer tambalear dicho Estado.

En la aristocracia, como se advierte, el soberano no es un individuo solo, sino que es una clase de personas, los patricios, quienes actúan a través de un Consejo. Para Spinoza, dice Field, dicho régimen escapa a los peligros que hacen tambalear a la monarquía y no es necesario profundizar la aristocracia en ningún otro tipo de forma de gobierno: ella se basta a sí misma. Haciendo uso de los ejemplos históricos y geográficos que Spinoza da a cuentas de la aristocracia (el primero relacionado con el tránsito de los extranjeros en un territorio de corte aristocrático, el segundo respecto de la predominancia del patriciado urbano sobre el rural, para lo cual se basa en el paradigma de Venecia), Field funda su interpretación de la filosofía política de Spinoza como aquiescencia despolitizada de aquellos excluidos por el régimen aristocrático. Dicha interpretación se funda en la aceptación no promovida por la represión, por parte de los excluidos, de la desigualdad política. La aquiescencia o el consentimiento que los excluidos proporcionan al régimen dominante es despolitizada, argumenta Field, en el sentido de que aquellos excluidos no intentan, por vías tanto formales como informales, influir en el curso de la vida política de la aristocracia. Si bien estos extranjeros[23] son excluidos de la participación política, no por ello sufrirían un amedrentamiento, sino que les serían proporcionados los medios materiales para su subsistencia, de acuerdo a lo que señala Field al leer los parágrafos 9 y 10 del Capítulo VIII del *Tratado político*.

Si bien, entonces, podría detectarse una tensión entre este régimen aristocrático y su política explícitamente exclusiva de participación en los asuntos públicos, Field señala que dicha tensión desaparece cuando abandonamos un punto de vista fundado en la equidad y en la inclusión. En la aristocracia, de hecho, los comunes pueden aceptar que su estatuto no es idéntico al de los patricios siempre y cuando los patricios no priven *tout court* de todos sus derechos a los excluidos. En este sentido, el gobierno aristocrático no violaría las condiciones que Spinoza propone para que un gobierno se yerga como absoluto, aun así si la clase patricia tiene un privilegio por sobre las demás, siempre y cuando dicha exclusión no propenda a un resentimiento en los excluidos. De hecho, dice Field, la exclusión y la estructuración de la sociedad en estamentos jerárquicos ha sido la norma y no la excepción a lo largo de la historia. Lo que debería ser tenido en cuenta, así, es que la exclusión de los comunes de la política no debe implicar necesariamente un resentimiento

[23] Recordemos que Spinoza denomina a la plebe del Estado aristocrático como peregrinos: el resto de los ciudadanos que no son patricios «están excluidos de las deliberaciones y votaciones, [debiendo] ser considerados como peregrinos [*peregrini*]» (Spinoza, 2010: 189). Precisamente, como aquella persona que transita por tierras extrañas, los ciudadanos plebeyos son extranjeros en su propio país, son peregrinos.

en éstos. Para que la aristocracia sea un régimen aceptable, los comunes deben dispensar consentimiento a su exclusión, razón por la cual la aristocracia no estaría incurriendo en un gobierno de tipo tiránico.

«La aquiescencia despolitizada puede ser genuinamente voluntaria» (2020: 10), argumenta Field. Precisamente, Spinoza distingue entre la obediencia esclava y la obediencia no esclava, siendo la última la que deja abierta la posibilidad de una vida propiamente humana, caracterizada por la virtud, la razón y la vida de la mente. La obediencia es, en este sentido, no esclava, cuando no sólo evita la muerte sino que se involucra en la propia vida. A pesar de la relación asimétrica de poder establecida, la aristocracia de Spinoza no se manifiesta como un régimen esclavizador. Los comunes podrán seguir gozando de los beneficios materiales disponibles, de la misma manera que su existencia no es meramente inane, sino que, dice Field, apenas se encuentra carente de involucramiento alguno de la política. Su espíritu puede ser activamente brillante, disfrutando de la libertad de conciencia y de religión, libertad de expresión no sediciosa, la capacidad de realizar distintas ocupaciones y seguir distintos senderos, entre otras, para lo cual los comunes gozarían incluso más libertades que los propios patricios.

«En suma, para Spinoza no hay inconsistencia entre la exclusión política y sus compromisos éticos al considerar el estatuto de los comunes en una aristocracia bien ordenada» (Field, 2020: 10). Siguiendo esto, para Field, Spinoza puede ubicarse entre el conjunto de escritores republicanos de su época, pero no por eso provee fundamentos metafísicos que erijan a una política de la inclusión por encima de la exclusión: ambas quedarían, en cierta manera, equiparadas. De hecho, para Spinoza, dicha defensa del régimen aristocrático y de una política de una exclusión no sería algo anómalo dentro del contexto del pensamiento republicano que le era coetáneo, máxime si tomamos la influencia del ejemplo de la *Serenissima* Venecia, tan bien documentada por Burke (1994) y Haitsma Mullier (1980).

IV. Recapitulación: las diversas maneras de entender al republicanismo (y a Spinoza)

En este capítulo hemos reconstituido los principales comentarios a cuentas de una supuesta pertenencia por parte de Spinoza a una tradición de índole republicana. Para ello, hemos hurgado en los distintos comentadores que han analizado esta cuestión, independientemente del corolario al que lleguen sobre si Spinoza podría inscribirse, o no, en esta mentada tradición, con el objeto de elaborar un estado del arte que sirva como basamento para proceder, en el próximo capítulo, a elucidar algunas cuestiones que permitan clarificar el meollo que atiene a este libro, a saber, si Spinoza puede ser pensado de manera conjunta con una tradición republicana, señalando, como veremos, no sólo sus propincuidades sino también sus distancias. Para ello, hemos agrupado el conjunto de comentarios en tres grandes clases.

Una primera, efectivamente, responde positivamente al interrogante afirmando que Spinoza habría sido una figura central dentro de una tradición histórica que puede denominarse como republicana, para lo cual hemos analizado a una serie de comentadores que así lo hacen. Es de esta manera que aparece Lefort, reconociéndole una verdadera carta de ciudadanía al holandés al interior de una tradición que se origina en las ciudades-Estado italianas, específicamente en Florencia, continuando su sendero por Inglaterra y, finalmente, en América. Los Países Bajos de Spinoza, si bien no aparecen en esta sucesión encadenada, es una estación por la cual dicha tradición se detendría, aunque sea muy efímeramente. Negri, por su parte, se enfoca, al menos en *La anomalía salvaje*, en estudiar de forma particular un republicanismo que se desarrollaría en los territorios neerlandeses en el que Spinoza se alojaba, rescatando un conjunto de puntos que harían coincidentes los preceptos del republicanismo con la filosofía del amsterdamés. Israel también se suma a este tipo de opinión no sólo al encontrar una tradición ilustrada, soterrada a la que se habría constituido como imperante, de corte netamente radical, sino que habría también declarado que Spinoza habría oficiado como una suerte de mojón allí, como el pensador antonomástico, uno de los iniciadores que habría dado origen a una cadena de filósofos —en general secretamente— adictos a él. Y ese republicanismo, además de carácter radical, también habría comportado un atributo declaradamente republicano. En esta misma línea, Skeaff, reconociendo sus deudas a la interpretación negriana, entiende que Spinoza puede inscribirse dentro de un republicanismo denominado como vitalista, cuyo principal rasgo sería la existencia de una jurisprudencia ciudadana, esto es, el poder del pueblo para devenir una ciudadanía activa que participe en los asuntos públicos a ser discutidos. Asimismo, James, deteniéndose específicamente en un exhaustivo estudio del *Tratado teológico-político*, estudia la forma en que se instituyen la soberanía y el poder político en el pensamiento de Spinoza y concluye que el autor puede adscribir a un razonamiento republicano, sumamente emparentado con una ideología democrática. Por último, Miqueu, en un estudio sobre las figuras de Locke y de Spinoza, analiza los *topos* republicanos como lo son la virtud y la ciudadanía para coronar su argumento con una consecuencia que, si bien no equipara explícitamente a la tradición republicana con la democrática, sí la vuelve pasible de ser advertida en su interpretación, lo cual se evidencia en el énfasis hecho en la virtud de los ciudadanos, quienes participan de manera mancomunada en los asuntos públicos de la república que integran. Vemos así como denominador común que todos estos pensadores equiparan al republicanismo con la democracia, porque ninguna república que se digne como tal puede subsistir en ningún otro régimen que se encuentre organizado democráticamente. Sólo la democracia otorga validez y efectividad a la república porque, de otra manera, esta no lo será.

Luego tenemos otra línea interpretativa que contesta la pregunta formulada de esta recapitulación de manera negativa. Pocock, si bien no hace referencia alguna

a Spinoza en su *magnum opus*, *The Machiavellian moment*, refiere a Spinoza en un artículo comparativo con Harrington en el que compara una serie de características y motivos presentes en ambos autores[24]. El *more geometrico*, el iusnaturalismo y la indiferencia a las diversas formas de gobierno serían, para Pocock, los índices que separan a Spinoza del pensamiento harringtoniano y harían del pensamiento del autor holandés uno imposible de ser inscrito en la tradición republicana tal como él la entiende. Simplemente, parecería decir Pocock, Spinoza no puede ser denominado un republicano por una cuestión de semántica: el holandés hablaba un lenguaje que sería muy lejano de aquel basado en la virtud y en la participación ciudadana, propio de los autores republicanos. En este mismo sentido va la interpretación de Steinberg. Dicho comentador estudia el par conceptual, presente en el pensamiento de Spinoza, más específicamente en su *Tratado político*, de *sui iuris* y de *alterius iuris* con el objeto de intentar comprender cómo utiliza Spinoza esos conceptos. Ese par de nociones, de difícil traducción al español permitirían, a su vez, colegir cómo concibe Spinoza otras nociones ligadas a éstas como lo son la autonomía, la independencia y, sobre todo, la libertad. En su comentario, entonces, Steinberg indica una serie de inconsistencias en el tratamiento que Spinoza les da, para lo cual postula una solución basada en la diferenciación del poder como *potentia* y *potestas*, lo cual impacta en una concepción de *sui iuris* no como un elemento absoluto sino como relativo. Si devenir *sui iuris* es, así, una cuestión de grados, la libertad debería aparecer de manera similar, esto es, como un concepto gradual. Para Steinberg, no obstante, este corolario de la libertad spinoziana la vuelve incompatible con cualquier tradición republicana: el republicanismo, que opone la libertad a la opresión, como si se trataran de conceptos antitéticos y completamente enfrentados, no puede emparentarse con una libertad *qua* un conjunto de grados. Dicho con otras palabras: si para Spinoza ser libre es un proceso sin un origen ni fin determinado, puesto que se trata de conquistar —o ascender— de perfección en distintos niveles, la libertad republicana no acepta ningún tipo de gradación. Así, de estos dos comentadores obtenemos como corolario que la filosofía de Spinoza no puede circunscribirse en una tradición republicana, ora por el discurso utilizado por el ora por su particular conceptualización de la libertad.

Por último, el tercer grupo de comentaristas responde a la pregunta sobre si Spinoza puede pertenecer a la tradición republicana de manera nuevamente afirmativa, pero lo hace con un supuesto que permanece supérstite a su concepción de la filosofía política spinoziana, a saber, que el autor propugna la aristocracia como mejor forma de gobierno. Así, empezamos por estudiar un trabajo de Prokhovnik que ha sido significativo por su explicitud en relacionar a Spinoza con la tradición republicana. No

[24] De todos modos, Pocock dedica una serie de artículos (1982) a estudiar la situación neerlandesa en relación con su concepción republicana.

obstante esto, y a pesar de poner en relación a Spinoza con sus coetáneos, la autora no ceja en señalar una descripción —la cual recae también en un contenido normativo por parte de ella— de la preferencia política de Spinoza por un sistema aristocrático. Compartiendo este mismo parecer también podemos ubicar a Field, quien postula el concepto de aquiescencia despolitizada para aprehender el pensamiento político de Spinoza, entendiendo por éste el consentimiento que los comunes que integran un Estado aristocrático otorgarían hacia la legitimidad de dicho régimen, el cual, según su parecer, sería el preferido por parte de Spinoza. En ambas autoras, lo que vemos es, entonces, una priorización del régimen aristocrático por sobre el monárquico y el democrático en términos de una preeminencia cualitativa en la filosofía política spinoziana.

En suma, lo que podemos advertir en los tres tipos de comentarios especificados arriba es que todos ellos comparten algo en común. Aquello común es que no contemplan el panorama lingüístico circulante en los Países Bajos del siglo xvii. Es cierto que James estudia los discursos en boga, de la misma manera que es correcto decir que Prokhovnik analiza la relación de Spinoza con algunas de sus figuras coetáneas, como lo son Johann de Witt y Pieter de la Court. Pero, de la misma manera, contestamos que la primera sólo examina los debates inmediatamente precedentes a Spinoza, mientras que la segunda, si bien explora de manera individual el pensamiento de esos personajes contemporáneos al holandés, no explicita los lenguajes circulantes que atraviesan a esa constelación de diversos pensadores. Esto, ciertamente, plantea un grave problema, porque todos los comentadores arriba citados estudian un concepto de republicanismo desterritorializado y carente de ubicación temporal alguna. Esto es, la no problematización e investigación de los discursos que imperaban en las Provincias Unidas en el siglo xvii hace que cada comentador acomode su propia y diferente definición de republicanismo a Spinoza, bien para confirmar la adscripción de este autor a la tradición republicana, bien para rechazarla. Lo que tenemos es, como resultado, una proliferación de definiciones de diversa índole sobre qué es el republicanismo, de la misma manera que la filosofía de Spinoza es caracterizada de acuerdo a diferentes valencias. Es por ello que siempre es menester, ante todo, tener en cuenta lo que ya afirmó debidamente Geuna (1998: 111): que el concepto de republicanismo no maneja una definición unívoca. Por eso, para no caer en las mitologías especificadas por Skinner (2002a: 59-79) y no hacer uso de una definición republicana anacrónica y espuria es que debemos indagar qué es lo que significaba el republicanismo de acuerdo al conjunto de discursos en boga que circulaban durante el tiempo de Spinoza.

Y analizar el contexto neerlandés y el conjunto de figuras y de discursos con los cuales Spinoza trabó relación y acusó influencia es lo que haremos en el siguiente capítulo.

II
EL MOMENTO NEERLANDÉS

En el lapso que Spinoza vivió —desde el 24 de noviembre de 1632 hasta el 21 de febrero de 1677—, nuestro autor disfrutó de lo que comúnmente se denomina como el Siglo de Oro de las Provincias Unidas de los Países Bajos. Precisamente, a lo largo del siglo xvii había experimentado ese territorio un impar desarrollo en lo social, filosófico, económico y religioso. La lista de personajes que se destacaron en dichas áreas es imposible de ser completada, pero bien podemos mencionar algunos nombres de ciertos personajes que bien son oriundos de allí o que bien adoptaron ese suelo como propio para elaborar sus producciones más destacadas: «Erasmo, Lipsio, Scaliger, Grocio, Rembrandt, Vondel, Descartes, Huygens, Vermeer, el propio Spinoza y Bayle» (Israel, 1998: 5). Esta era la época que Spinoza habitó, una época de florecimiento sin parangón alguno en relación a los Países Bajos, un Estado que había obtenido la independencia del dominio español y que se elevaba a la altura de otras potencias europeas. Es por ello que creemos que es necesario iniciar la introducción al presente capítulo realizando un breve *racconto* de la vida de Spinoza, de manera de poder situarla en el contexto en el cual desarrolló sus principales ideas[1]. En este sentido, compartimos la periodización realizada por Domínguez (2019: 31) —tomada, a su vez, de Jarig Jelles— en su biografía sobre

[1] De Spinoza existen varias biografías. Las más antiguas se remontan la síntesis del primer período del filósofo realizada por Jarig Jelles en la traducción holandesa de las *Opera posthuma*, las *Nagelate schriften*, la breve mención hecha por Pierre Bayle (citada a continuación), la descripción de Johannes Colerus (2017) y la producción de Jean Maximilien Lucas (2017). Para un relevamiento de la bibliografía clásica sobre la vida de Spinoza, *cfr.* Domínguez (1995) y Meinsma (2011: 13-23). En lo que sigue, citaremos las biografías de Spinoza más contemporáneas de Gebhart (2007), Dujovne (2015) y Domínguez (2019). De rigor más novelesco que científico, para ver la vida de Spinoza y ciertos periodos puntuales no cubiertos por sus biógrafos, también pueden consultarse Rovere (2017), Schecroun (2021), Stewart (2001) y Yalom (2012).

el filósofo, la cual divide la vida de Spinoza en tres etapas: una niñez regida por los estudios de letras primarias o gramática, una juventud poblada de teología bíblica y una madurez abocada a la filosofía.

«Judío de nacimiento, luego desertor del judaísmo, y, finalmente, ateo, era de Ámsterdam» (Bayle, 2010: 35). Así comenzaba, con esta definición escueta y austera, Pierre Bayle su entrada a cuentas de Spinoza de su celebérrimo *Diccionario histórico y crítico*. En efecto, como bien menciona el francés, Spinoza nació en Ámsterdam en el seno de una familia judía, la cual había arribado a los Países Bajos desde la persecución religiosa que se produjo en la península ibérica[2]. Hijo de Miguel y Ana Débora d'Espinosa, Baruch —en hebreo, Bento en portugués o Benedictus en latín— comenzó sus estudios de pequeño en la escuela «El árbol de la vida», creada en 1637, en donde los rabinos impartían enseñanzas versadas sobre el hebreo, la Biblia y la doctrina religiosa. En sus años de aprendizaje fue Spinoza un alumno destacado en todas sus currículas y fue bien estimado por sus profesores.

Sin embargo, la vida del futuro filósofo fue marcada por dos hechos sumamente traumáticos antes ya de su famosa excomunión de la Sinagoga: cuando tenía 6 años de edad muere su madre, Ana Débora, y, posteriormente, luego de haber contraído terceras nupcias con Ester (quien, a su vez, fallece en 1652), su padre muere el 28 de marzo de 1654. Podríamos decir que, con la muerte de sus progenitores, Spinoza deja la niñez y se adentra en los territorios para él desconocidos de una juventud prematura cargada de responsabilidades, puesto que, con su hermano Gabriel, se hace responsable del negocio de importación y exportación que tenía su padre, afrontando no sólo las actividades comerciales inherentes a este tipo de oficio sino también las deudas que habían sido acumuladas[3]. Así, «[e]ducado Spinoza en la observancia de la fe, en la práctica prolija del abundante ceremonial hebraico, supo [adoptar una posición] en sus años de adolescente [de] reflexivo y curioso de disputas teológicas, de eruditas polémicas sobre Dios y sus atributos, sobre los derechos y los deberes del hombre» (Dujovne, 2015: 83). Sabiendo, entonces, que la práctica del comercio y el estudio de la teología no son algo excluyente para los judíos (*cfr.* Gebhardt, 2007: 45), Spinoza se atuvo durante estos años a un estudio sistemático y exhaustivo de la Biblia, lo cual lo llevó, a su vez, al examen de las obras de comentadores por aquella época reconocidos, como ser Abraham ibn Ezra, Gersonides, Jasdai Crescas o, especialmente, Maimónides.

[2] De hecho, la influencia de los judíos emigrados a Ámsterdam ya era importante al nacimiento de Spinoza, tal como lo demuestra el impecable trabajo de Albiac a cuentas de los marranos (esto es, judíos que aparentaban haberse convertido al cristianismo pero que, intramuros, seguían respetando su religión) anteriores a Spinoza en esa ciudad (2018).

[3] Podría hipotetizarse que estas deudas se habían originado en el período comprendido por la primera guerra anglo-neerlandesa, desarrollada entre 1652 y 1654, la cual habría afectado el intercambio comercial de Holanda con el exterior.

Lo cierto es que, a la par que Spinoza emprendía estos estudios por su cuenta, su comportamiento en relación con su Sinagoga se veía cada vez más afectado por su renuencia a comparecer en los actos formales realizada por esta y por los rumores cada vez más propagados de que nuestro futuro filósofo abrazaba ideas incompatibles con las promovidas por la fe judía. Si a esto sumamos también las divulgadas afinidades que Spinoza mantenía con personajes como Uriel da Costa o Juan del Prado, sobre quienes había recaído un anatema años antes, el desastre que iba a acontecer no parecía hacerse esperar[4]. Es así que el *herem* o expulsión de Spinoza de la comunidad judía tuvo lugar, finalmente, el 27 de julio de 1656, coronado con un texto escrito en lengua portuguesa de una violencia particular, el cual encomendaba a sus fieles que no mantuvieran trato oral, hacerles favores, comerciar, ni estar cerca de Spinoza. El texto de la excomunión dice, además, que la decisión fue tomada con acuerdo del paciente. Y es verdad que Spinoza, lejos de encontrarse sorprendido por esta decisión, la soportó con una naturaleza estoica: «No se me fuerza a nada que no hubiera hecho por mí mismo de buen grado de no haber temido el escándalo» (Domínguez, 2019: 60). Para Spinoza este hecho significó, pues, una liberación de las ataduras, implicó la apertura de un nuevo camino despojado de obstáculos para emprender su labor filosófica[5]. El holandés se apartó, entonces, de sus hermanos como así también de su comunidad religiosa y, sin saberse a ciencia cierta donde residió en los años inmediatamente posteriores a su excomunión[6], Spinoza no se apartó demasiado de Ámsterdam, «por lo cual no perdería contacto con sus amistades de juventud, el que desde Meinsma se llama "el círculo Spinoza"» (Domínguez, 2019: 71). Es que, bien por sus actividades comerciales (de donde podría haber conocido al también comerciante Jarig Jelles), bien por su educación posterior en la escuela de Franciscus van den Enden (donde recibió formación de corte humanística y aprendió el latín), Spinoza empezó a entretejer un conjunto de lazos con quienes luego iba a mantener un intercambio epistolar sumamente activo.

[4] De acuerdo a Rovere (2020), existen tres hipótesis del *herem* de Spinoza: la primera y más tradicional, sostenida por Nadler, sostiene que Spinoza habría sido excluido violentamente por las instituciones judías agresivas de Ámsterdam por la concepción de Spinoza sobre Dios y sobre la vida después de la muerte; la segunda, defendida por Israel, que pone el foco no tanto en las ideas, las cuales no conllevaban un peligro implícito, sino en su difusión pública, lo cual hacía suponer que Spinoza creada deliberadamente un desorden; y una tercera, teorizada por el propio Rovere, que arguye que las causas de la excomunión se relacionaron con el hecho de que Spinoza logró ser declarado como menor de edad por las autoridades holandesas para evadir las deudas económicas de su padre, lo cual iba en contra de la ley y costumbres judías y provocó la ira del rabino local Saúl Levi Morteira, quien aprovechó la oportunidad para recuperar su credibilidad, la cual era bastante pobre en ese entonces entre la comunidad judía.

[5] Se dice que Spinoza escribió un desagravio ante su excomunión, pero dicho texto nunca fue hallado.

[6] «Seguimos sin saber dónde se haya alojado Spinoza durante los cuatro o cinco años siguientes a su excomunión (1656-1661) o más bien desde el momento en el que, sabiendo que esta iba a ser dictada, buscó un alojamiento provisional y abandonó la casa paterna» (Domínguez, 2019: 69).

Entrado ya en su madurez intelectual, en la primavera o verano de 1661, Spinoza se trasladó a Rijnsburg, famosa por haber sido sede de los «colegiantes», una secta religiosa y liberal que estudiaba los textos bíblicos, en la cual también conoció a varias figuras que luego formaron parte imprescindible de su círculo.

> Simon Joosten de Vries, Pieter Balling, Jarig Jelles, Lodowijk Meyer, Johannes Bouwmeester, Adriaan Koerbagh, Jan Rieuwertsz, y quizás también a veces Jan Pietersz Beelthouwer: he aquí el círculo de amigos, al que Spinoza, después de haber pasado unos años en casa del doctor Van den Enden, expuso sus ideas por escrito (Meinsma, 1983: 198).

Allí, la labor de Spinoza queda documentada por las primeras 17 cartas que redacta desde agosto de 1661 hasta agosto de 1663 junto con la escritura y publicación de lo que será su única obra divulgada con su nombre en vida: se trata de los *Principios de filosofía de Descartes*, con su apéndice Pensamientos metafísicos. Posteriormente, entre el 20 y el 30 de abril de 1663, Spinoza se trasladó a Voorburg, cerca ahora de La Haya (estadía que queda documentada por 25 cartas), por el período de 7 años que significará la residencia en este pueblo. Desde su excomunión, Spinoza se había dedicado a la tarea profesional de pulir lentes para microscopios y telescopios que, según Huygens, eran de gran calidad, pero aquí Spinoza emprende la tarea de confeccionar otro escrito que aparecerá apenas póstumamente: la *Ética*. Pero avanzada la escritura de esta obra, el holandés acomete otro proyecto de carácter más coyuntural, puesto que el contexto neerlandés candente lo requería. Como lo dice Domínguez: «En todo caso, la conexión entre la situación crítica del régimen de Witt y el *Tratado teológico-político* parece estar en el fondo de su redacción» (Domínguez, 2019: 99). Publicado en Holanda en 1670 en forma anónima y con un falso pie de imprenta, el *Tratado teológico-político* constituye una de las dos obras publicadas en vida por el autor. Estos detalles particulares concernientes a su publicación se explican por lo acalorado y conmovido del contexto político-social: el gobierno de Johan de Witt, quien había sido erigido como Gran Pensionario de Holanda en 1650, desplazando a la familia de los Orange de la arena política neerlandesa y estableciendo la libertad religiosa y política, tambaleaba por la amenaza de un retorno monárquico coaligado con las fuerzas religiosas.

En 1670 Spinoza se traslada a La Haya. Allí concluye la redacción de su *Ética*, continúa con sus misivas dirigidas a su círculo de amigos[7] y comienza la escritura de su *Tratado político*. El resto de la historia es, lamentablemente, conocida: en 1672 el régimen de de Witt cae cuando es asesinado y luego colgado públicamente por una turba de personas en La Haya. Este acto no habría sido indolente para Spinoza. El holandés habría, se conjetura (*cfr.* Gebhardt, 2007: 87), mantenido relación personal

[7] Para un análisis puntual de los temas más problemáticos que aparecen en sus intercambios epistolares, *cfr.* Solé (2015: 219-274).

y política con el estadista, hasta tal punto que, luego de la muerte de este, Spinoza habría querido colocar un pasquín que rezase «*ultimi barbarorum*», hecho que fue impedido por el anfitrión de la casa donde se hospedaba. A la par de la publicación del *Tratado teológico-político*, también aparecieron otros escritos dedicados a confutarlo. Dada la inestable situación política y social de los Países Bajos, Spinoza debió retirar de la imprenta su *Ética*. Sin embargo, al mismo tiempo que proseguía con la composición del *Tratado político*, su salud se iba deteriorando más y más, hasta que finalmente falleció en 1677.

Esta introducción escueta a la biografía de Spinoza es realizada para demostrar el inextricable entrelazamiento de distintas dimensiones presentes en su vida: la coyuntura neerlandesa, el contexto discursivo que la pobló y el conjunto de personajes con los que Spinoza habría tenido trato. Todas estas dimensiones se entrecruzan en la vida de nuestro autor. Es por eso que, primero, en el presente capítulo, describiremos el entorno neerlandés en su faceta política (indagando también el régimen de Johan de Witt), económica, social y religiosa, para luego determinar las coordenadas de los discursos intelectuales imperantes en los Países Bajos y, finalmente, restituir el círculo intelectual adicto a la figura de Spinoza.

I. Las Provincias Unidas de los Países Bajos

Ese es el nombre con el que se conoce al territorio del norte de la región de los Países Bajos, el cual fue reconocido como Estado independiente por primera vez en 1648 con la Paz de Westfalia, específicamente con el Tratado de Münster. Esto supuso un verdadero hito histórico en el concierto europeo, al menos no sólo porque significó la división de un territorio en dos partes, la cual perdura hasta el día de hoy[8], sino porque también implicó el reconocimiento internacional de un país que obtuvo su independencia de una potencia también europea:

> Las Provincias Unidas nacieron de la partición de los Países Bajos entre las provincias del sur, que seguían siendo católicas bajo la dominación del rey de España, y las provincias del norte, más partidarias de la Reforma calvinista y de la defensa de sus privilegios tradicionales heredados del «Círculo Borgoñón»[9]. Las Provincias Unidas fueron un ejemplo, casi único en Europa, de liberación de un pueblo, un pueblo numeroso (casi dos millones en uno de los territorios más densamente poblados de Europa, sobre todo en Holanda y Zelanda), de un soberano considerado extranjero y, por tanto, ilegítimo (Cornette, 2020: 11).

[8] Nos referimos aquí al hecho de que la parte norte de lo que en ese momento era conocido como los Países Bajos ocupa el territorio del actual Estado homónimo, mientras que la parte sur corresponde a la geografía de lo que hoy es Bélgica, Luxemburgo y una fracción del norte de Francia.

[9] El Círculo de Borgoña se formó en 1512 y estaba compuesto principalmente por los Estados borgoñones situados al oeste del Sacro Imperio Romano Germánico.

De esta forma, y a pesar de que algo de los progresos en lo político, económico y social ya fueron adelantados en el íncipit a este capítulo. Aquí, en este apartado, nos extenderemos con más detalle sobre estos puntos.

Empecemos por lo que respecta a la política[10]. Hacia el siglo XVII, en el ámbito de la política, la misma se encontraba plagada por profusas discusiones que versaban sobre el trasfondo de un régimen político asaz fragmentado, haciendo especial foco sobre la mixtura de las instituciones federales, como los Estados Generales y el Estatúder, respecto de las cuales los pueblos y las provincias formaron la base para objetar en qué lugar, esto es, en dónde se asentaba la *suprema potestas*. Porque, en efecto, lejos de emparentarse con el régimen de monarquía absoluta que habían adoptado sus vecinos Francia e Inglaterra, la República Neerlandesa resistía los intentos de instaurar semejante forma de gobierno centralizadora, derivando, antes bien, su preocupación al referir al principio de autonomía provincial, verdadero principio rector de la política llevada a cabo en los Países Bajos. En particular, Price (1994) adjudica a esta particular organización del Estado Neerlandés las fallas estructurales que provocaron su posterior caída. Empero, no es posible soslayar la importancia que el discurso de la autonomía provincial, junto con la presencia del mito bátavo[11], comportaban en la estructuración política del Estado neerlandés.

De esta manera,

> una característica definitoria de las Provincias Unidas, reflejando su aproximación pragmática a la política, era la aversión a la toma de decisión por el voto mayoritario. Como los pueblos, y los Estados Generales, los Estados de Holanda preferían actuar colegiadamente (Vincents, 2017: 31).

Estas instituciones preferían actuar de manera colegiada, no exentas, por supuesto, de tensiones internas. De acuerdo a Price, a pesar de los conflictos existentes en los distintos niveles de gobierno, en particular entre los gobiernos locales y provinciales, la suprema autoridad de facto residiría en los pueblos. La práctica de la *ruggenspraak* marcaba este punto: los pueblos consultaban entre ellos el temario a ser tratado y debatido por los Estados mediante sus delegados. Y, si estos Estados se desviaban del conjunto de temas a tratar, los delegados debían anunciar a los pueblos de manera inmediata este hecho. La autoridad, entonces, siempre de acuerdo a Price (1994: 126), dimanaba en forma directa de la suprema autoridad de los gobiernos de los pueblos locales.

[10] En lo que sigue, nos atenemos especial y mayormente a la descripción hallada en Price (1994, 1998) y en Vincents (2015).

[11] Con «mito bátavo» nos referimos a la idea, principalmente propugnada por Grocio, de que la libertad disfrutada por los neerlandeses puede rastrearse a la época del pueblo bátavo, ancestros directos de los neerlandeses, quienes se habrían resistido a la dominación impulsada por los romanos, dando así cuenta de un camino caracterizado por la defensa primordial de la libertad, la cual habría perdurado en la posteridad hasta los tiempos de las Provincias Unidas de los Países Bajos (*cfr*. Martínez, 2012: 17-20).

A su vez, tenemos otra figura de gran importancia en el entramado político neerlandés, la del *raadpensionaris*, un burócrata asalariado empleado por los Estados que los aconsejaba sobre temas de índole legales y presidía las sesiones de la asamblea. Pero, a pesar de estas tareas, en principio nimias en lo formal, en los hechos el *raadpensionaris* tenía una gran influencia en la política neerlandesa. Para Price (1994: 130), el *raadpensionaris* desempeñaba una función homologable a lo que actualmente conocemos como Primer Ministro en los regímenes políticos parlamentarios. El mismo Johan de Witt ocupó dicha posición entre 1653 y 1672. El segundo órgano más importante en las provincias era el Comité de los Estados, el *Gecommitteerde raden*, en el cual el *raadpensionaris* tenía un asiento permanente. El Comité de los Estados era formalmente designado por los Estados que componían las Provincias Unidas, aunque sus decisiones reflejaban siempre los deseos de los pueblos. Allí, diez representantes ocupaban sus cargos por tres años, salvo por aquellos nominados por los pueblos más pequeños, quienes detentaban un término menor, de dos años de duración. En estricta relación a las instituciones de los Estados, podemos decir, con Israel, que

> [a]ntes de 1572, los Estados de Holanda, como así también otras asambleas provinciales, eran un cuerpo consultivo ocasional que se reunía (usualmente) sólo cuando se lo convocaba por el gobernante, principalmente (aunque no exclusivamente) para discutir las necesidades impositivas del gobernante (Israel, 1998: 277).

De modo que podemos advertir aquí, en el nivel de las provincias, una clara dislocación entre la teoría y la praxis: puesto que si, según la primera, el poder supremo tenía asiento en los Estados, la segunda indicaba otra cosa distinta, puesto que la potestad suprema residiría en los pueblos[12].

En lo que respecta a los pueblos o las ciudades[13], a lo largo del siglo xvii, el gobierno de los pueblos locales representaba en los Estados de Holanda, como así también en los Estados de las seis otras provincias, «el origen fundamental del poder político en la provincia» (Price, 1994: 132). Esta dominación de los pueblos, de alguna manera, continuaba una tradición, al menos en Holanda, del auto-gobierno de las áreas urbanas. De hecho, si los borgoñones y los Habsburgo habían reconocido privilegios a los pueblos, dichos privilegios fueron interpretados como un reconocimiento de derechos preexistentes. Fueron estos mismos privilegios los que estuvieron en el centro del debate durante la guerra de independencia de los Países Bajos durante el siglo xvi y parte del siglo xvii, formando parte de la

[12] Como, según Velema (2002: 9), reza un viejo adagio: «hay una convicción fuertemente arraigada de que los neerlandeses han sido siempre un pueblo extremadamente práctico, pragmático y con sentido común, sin inclinarse mucho hacia la teoría».

[13] Utilizamos ambos términos como intercambiables porque el original holandés remite a una misma palabra: «*stadt*».

«trinidad de la libertad, privilegios y Estados» (van Gelderen, 1990: 218) que hacían al discurso republicano de las Provincias Unidas y que continuaron aun luego del Acta de Abjuración, por la cual en 1581 las provincias de Brabante, Güeldres, Zutphen, Holanda, Zelanda, Frisia, Malinas y Utrech anularon su vinculación con el rey Felipe II de España[14].

La institución central de las ciudades era el Consejo (*vroedschap*), el cual variaba en cantidad desde los 14 a los 40 miembros y cuya duración era de por vida. Los *burghers*, miembros de los *vroedschappen* eran llamados regentes[15]. En la administración de los problemas diarios el Consejo era asistido por la *gerecht* (magistratura), constituida por los *Burgemeesters* (alcaldes con 1 o 2 años de duración), el *schout* (un oficial de policía en jefe) y los *schepenen* (jueces con duración de 2 años). El poder de los consejos variaba inevitablemente: en ocasiones el Consejo entero dominaba las políticas y otras veces una pequeña porción del Consejo domeñaba su dirección. Las decisiones del Consejo eran, como en los Estados, tomadas unánimemente; sus votos nunca eran hechos públicos, como así tampoco los procedimientos de las reuniones del Consejo. El resto de los ciudadanos de los pueblos y ciudades estaban vedados de participar en las mismas. Para mantener concentrado el poder en manos de unos pocos regentes oligarcas, se celebraban «Contratos de Correspondencia», los cuales estipulaban quiénes ocuparían magistraturas determinadas en el futuro. Estos contratos eran parte integral de la puja del poder entre el Consejo, los magistrados y el estatúder. Era la *gerecht* la que solía disputar el control del poder sobre la política de los pueblos contra el Consejo.

Desde 1585 en adelante los Estados Generales o la Generalidad se reunían en La Haya, la misma locación en que también lo hacían los Estados de Holanda. Si bien era Holanda la fuerza rectora detrás de la Unión de Utrech[16], la «Generalidad proveía la maquinaria y los procedimientos que permitían a Holanda empujar a las otras provincias a colaborar en la empresa común de la estatalidad federal» (Israel,

[14] Comúnmente conocida como «Acta de Abjuración», su nombre formal es «Edicto de los Estados Generales de los Países Bajos Unidos por el cual declaran que el rey de España ha perdido la soberanía y gobierno de los susodichos Países Bajos, con una larga explicación de las razones mismas, y en las cuales ellos prohíben el uso de su nombre y sello en esos mismos países» (Kossman & Mellink, 1974: 216-228).

[15] «A veces el estatúder elegía miembros de una pequeña lista provista por el Consejo, pero durante el primer período sin estatúder, la tarea de nombrar a los nuevos miembros del Consejo o a los magistrados recaía solamente en el Consejo mismo» (Vincents, 2017: 33).

[16] «La Unión de Utrech había previsto una liga de varias (no necesariamente siete) "provincias" soberanas que acordaran ceder sus derechos soberanos en unas pocas áreas limitadas, principalmente la defensa, la tributación para la defensa y la política exterior. La intención era que esa liga debería funcionar no como un Estado federal —dado que se suponía que esas provincias debían tomar importantes decisiones en los Estados Generales sólo unánimemente— sino como una confederación de Estados. Pero lo que de hecho emergió luego de 1579, fue bastante diferente a lo que se pretendió» (Israel, 1998: 276).

1998: 291). Los Estados Generales tenían siete miembros, uno por cada provincia que lo constituía: Holanda, Utrech, Overijssel, Güeldres, Frisia, Groninga y Zelandia. Desde luego, «los Estados de Holanda eran el cuerpo de toma de decisiones más importante de las Provincias Unidas» (Israel, 1998: 277)[17]. Empero, cada provincia contaba con un voto y se congregaban ininterrumpidamente desde 1593.

> Formalmente, los Estados Generales tenían control de las relaciones internacionales, las fuerzas armadas y la administración de las tierras de la Generalidad. Sin embargo, como con el resto de las instituciones políticas neerlandesas, las competencias de los Estados Generales no se encontraban delineadas en términos formales (Vincents, 2017: 34).

Era el documento de la Unión de Utrech[18] el que especificaba las relaciones entre los Estados Generales y las provincias, pero el mismo no era exhaustivo y era, inclusive, contrario a la práctica. Una interpretación ajustada de ese documento significaría que los Estados Generales solamente tendrían a cargo la defensa común ante una amenaza exterior, pero, ante la ausencia de la soberanía de los Habsburgo, puede decirse que los Estados Generales ocuparon ese vacío y «actuaron como "cuasi-soberanos"» (Vincents, 2017: 35). Para asistir a los Estados Generales había asimismo varias instituciones complementarias de la Generalidad, entre las cuales se destacaba principalmente al Consejo del Estado o *Raad van State*[19].

Respecto de la institución del Estatúder, se puede decir que era una bastante precaria. Antes de la independencia, el estatúder servía como representante del ausente monarca Habsburgo, pero luego de dicha rebelión ese puesto continuó en vigencia porque el primer príncipe de Orange, Guillermo I, quien había desempeñado un papel prominente en la revuelta contra los Habsburgo y, de este modo, devenido estatúder en las siete provincias, disfrutó de un marcado apoyo popular[20]. Luego de la independencia, los estatúderes eran elegidos uno por cada provincia y, en ausencia de cualquier monarca extranjero, la tarea principal de esta institución consistía en mediar entre las provincias y supervisar la administración de la justicia. Aunque cada provincia elegía a su estatúder respectivo, los Estados Generales eran los que proclamaban quién había sido elegido, por lo que la decisiva cuestión de índole constitucional de quién tenía la competencia de seleccionar a los estatúderes permanecía irresuelta.

[17] Israel es constante a lo largo de su producción al afirmar que «Holanda era la fuerza impulsora detrás de la nueva Unión [de Utrecht]» (Israel, 1998: 291).

[18] Formalmente, su nombre era «Tratado de la Unión, alianza eterna y confederación realizada en la ciudad de Utrech por las provincias y sus ciudades y miembros» (Kossman & Mellink, 1974: 165-173).

[19] Otras instituciones complementarias eran el *Hoge Krijgsraad*, la *Generaliteits Rekenkamer* y los colegios de almirantazgo.

[20] Originalmente, con la instauración del Estatuderato por parte de Carlos V en 1543, había tres estatúderes que gobernaban las provincias del norte de los Países Bajos.

Debe notarse, no obstante, que entre 1650 y 1672 la figura del estatúder permaneció ausente de la política neerlandesa, razón por la cual ese período fue conocido, *ex post*, como el primer período sin estatúder. En efecto, con la muerte del príncipe Guillermo II de Orange-Nassau el 6 de noviembre de 1650, quien oficiaba de estatúder en todas las provincias salvo en Güeldres y Frisia, dicho cargo quedó desierto (ya que su hijo Guillermo nacería recién una semana después del fallecimiento de su progenitor) y proliferó el discurso republicano. Aprovechando esa situación, los Estados de Holanda decidieron no reelegir a un nuevo estatúder, por lo que procedió a asumir todas las responsabilidades de esa figura. Modificada la estructura institucional de la Unión de Utrecht, entre enero y agosto de 1651 se convocó a una reunión plena de los Estados Generales para debatir la estructura futura de la Unión. El primer ítem de la agenda era, precisamente, la cuestión del estatuderato. Holanda se avenía a la eliminación de dicho puesto, pero Groninga y Frisia se amparaban en el documento fundacional de la Unión, el cual estipulaba la existencia del estatuderato para dirimir los conflictos entre las provincias. El resultado consistió en que el puesto del estatúder permaneció, pero el mismo quedó vacante. Sin embargo, a través de una serie de juegos institucionales complejos, Johan de Witt, el *raadpensionaris*, aprobó el Acta de Exclusión de 1654 en los Estados de Holanda, el cual prohibía al príncipe Guillermo de Orange el convertirse en el Estatúder de Holanda. Estipuló, además, que cada provincia permanecía como solo agente soberano para decidir sobre su estatúder[21]. Posteriormente, la determinación de Johan de Witt logró suprimir el cargo de estatúder en los Estados de Holanda en 1666 con la promulgación del Edicto Perpetuo y, finalmente, lograr que los demás Estados de la República de las Provincias Unidas también hicieran lo mismo, proceso que culminó en 1670 con lo que se llamó el Acta de Armonía (Geyl, 1936: 313).

Durante ese periodo ausente de estatuderato es que el partido de los *staatsgezinden* desarrolló su discurso de «*Ware Vrijheid*» (esto es, «Libertad Verdadera»), con el Gran Pensionario de Holanda Johan de Witt a la cabeza[22]. El discurso de la «Libertad Verdadera» apuntaba al derecho de los regentes para gobernar sus pueblos y ciudades sin interferencia del estatúder o de las instituciones de la Generalidad. De acuerdo a Prokhovnik (2004: 95), el discurso de la «Libertad Verdadera» era una expresión de deseo de los regentes y apuntaba a conformar una confederación descentralizada, una declaración legítima de establecer una república que se auto-gobierne. La expresión se encuentra desarrollada en las *Demostraciones* de de Witt, escritas

[21] De hecho, sólo Groninga y Frisia conservaron la figura del estatúder. Holanda, Güeldres, Zelandia, Utrech y Overijssel prescindieron de ella.

[22] Como veremos en el apartado siguiente, al rescatar esta faceta política del liderazgo de de Witt, nos oponemos a lo postulado por Vincents en su excelente tesis, en especial a su hipótesis de que Spinoza, en sus obras estrictamente políticas, no apoya con ellas el gobierno de de Witt (Vincents, 2017: 42).

para justificar el Acta de Exclusión, por la cual los Orange quedaban barridos de cualquier oportunidad de ocupar cargos del estatuderato o de la capitanía general.

> En realidad, la expresión era una defensa contra los ataques de otras provincias que denunciaban el Acta aprobada por los Estados de Holanda como una violación de la Unión de Utrech. […] Al mismo tiempo, el énfasis puesto en *ware* («verdadera») sugería una polémica: los *Staatsgezinden* estaban defendiendo su posición de algo que aparecía, a sus ojos, como una «incorrecta» libertad (Secretan, 2010: 86-87).

En el plano de las relaciones internacionales, como mencionamos recién arriba,

> de Witt expresa al máximo grado su capacidad de mediador y de tejedor de alianza con otros Estados europeos, con el fin de salvaguardar la independencia de la República, a cuya fuerza económica no correspondía una potencia militar en grado de sostener un confrontamiento con los principales ejércitos de la época (Visentin, 2001: 246).

Así, el objetivo principal de la tentativa dewittiana consistió en mantener al margen a las Repúblicas Unidas de los Países Bajos de los conflictos que sucedían en el marco del concierto europeo, de manera de defender los intereses económicos neerlandeses.

De modo que, bajo el *moto* de la «Libertad Verdadera», subyacía la idea de que los pueblos y ciudades de los Países Bajos eran los legítimos detentadores de la soberanía, la cual sólo podía ser ejercida a través de los Estados. Este discurso era refutado por los orangistas que, siendo parte de la élite (que consistía de regentes, de calvinistas ortodoxos —principalmente contra-remonstrantes o gomaristas— y de la nobleza) apoyaban el estatuderato. De esta manera, los orangistas interpretaban a las Provincias Unidas como una república mixta que encontraba en el estatúder el elemento monárquico, en los gobiernos provinciales y Generales el aristocrático y en las ciudades el democrático[23].

Por otro lado, el concepto de interés iba a pasar a ocupar un lugar cada vez más preponderante en la reflexión política de de Witt. Como tal, el concepto de interés, comprendido en el marco de la corriente teórica inaugurada por el Renacimiento y consolidada en el siglo XVII, permitía identificar la base de un nuevo paradigma político a través del cual era posible poner un freno a las tensiones autodestructivas presentes en las pasiones humanas, sin caer en una abstracción moralista de la construcción de una sociedad utópica. Trasladada a la dimensión estatal, este concepto de interés puede reconceptualizarse de la siguiente manera: «[i]dentificar el interés de un Estado significa tomar el inestable punto de convergencia de cada interés particular de una colectividad; en el caso de las Provincias Unidas, eso coincide

[23] Como argumenta Weststeijn (2013: 110), ambos bandos que predominaban en los Países Bajos de Spinoza, los regentes y los orangistas, se disputaban el concepto de «República». Siguiendo esta línea de razonamiento, podríamos denominar a los orangistas como republicanos moderados, mientras que como radicales a los regentes. Abordaremos esta cuestión con mayor detenimiento en el próximo apartado.

según de Witt con la defensa de la política económica neerlandesa» (Visentin, 2001: 248-249).

Como se ve, existía un solapamiento de distintas instituciones respecto del ejercicio del poder, una suerte de cohabitación de poderes que tenían, en ocasiones, las mismas prerrogativas y cuyas funciones, si bien se encontraban bien definidas formalmente, se desdibujaban en la práctica. Este estado de cosas supuso que el centro del debate, durante el periodo de la vida de Spinoza, girara en torno al lugar en el que el verdadero poder residía. Como veremos más adelante, este fue una de las críticas que Spinoza realizó al gobierno de de Witt en su *Tratado político*.

Pasemos ahora a la faz económica de los Países Bajos del siglo XVII[24]. En efecto, podemos presenciar un «crecimiento de la República Neerlandesa en la dominación económica en Europa [como] asombrosamente rápido» (Price, 1998: 39). El *boom* del auge de las Provincias Unidas en lo que respecta a su economía puede remontarse a 1590, cuando ya las perturbaciones provenientes del proceso independentista neerlandés habían llegado a su fin, en especial aquellas que concernían a lo marítimo. Esto significó una apertura y un florecimiento de todas las áreas de la economía: la agricultura y la pesca, pero también el comercio y la industria textil. Esto, a su vez, implicó que el crecimiento económico se circunscribió, sobre todo, a Holanda y a las restantes regiones marítimas, haciendo que aquellos territorios ubicados al sur, como Güeldres, Overijssel, Utrech y los Estados de Brabante, quedaran relativamente rezagados. Es por eso que puede decirse que el clivaje principal, al menos en lo que respecta a la economía, se manifestó en términos cardinales, en especial Norte-Sur: «Había al menos dos economías en la República [de los Países Bajos] en el siglo diecisiete y solo una de ellas fue el epítome del capitalismo comercial que es asociada a la situación neerlandesa de ese tiempo» (Price, 1998: 40).

Ahora bien, si la economía creció de manera ingente en las áreas marítimas de los Países Bajos, esto se debió a que preexistían, desde tiempos de la revuelta contra los españoles, ciertos condicionamientos que hicieron posible que la economía despegara: el alto nivel de urbanización en el extremo superior de dicho territorio, la preeminencia de las embarcaciones y mercaderes marítimos que dominaban el intercambio comercial entre el mar Báltico y el resto de Europa, la existencia de un rango variado de manufacturas desde ya entrado el siglo XVI y la solución de los problemas (relacionados principalmente con las inundaciones) que afectaban a los cultivos, por citar algunas.

> Cuando los contemporáneos miraban con envidia la prosperidad de la República Neerlandesa en el siglo diecisiete ciertas cosas sobresalían respecto de otras, quizás de igual o casi la misma importancia, eran ignoradas o pasadas por desapercibidas.

[24] En las páginas subsiguientes, abocadas al estudio de las facetas económicas, sociales y culturales neerlandesas, seguimos la explicación realizada por Price (1998).

> Veían —e incluso exageraban— el vasto número de barcos neerlandeses mercantes operando en todas las aguas alrededor de Europa; eran conscientes de la eficiencia de la industria textil de Leiden y Haarlem; estaban impresionados por la Bolsa de Ámsterdam y por el Banco de Intercambio; y los competidores, ciertamente, estaban impresionados por la manera eficiente en que los neerlandeses dominaban la pesca de arenque (Price, 1998: 45).

La característica particular y destacable del sistema económico neerlandés era, no obstante lo mencionado en la cita precedente, su erección como una de las primeras economías capitalistas en el Viejo Continente: ello se vislumbraba gracias a la alta penetración del mercado y al gran grado de integración logrado por las fuerzas mercantiles. Dos son las maneras de caracterizar el devenir de esa economía, de acuerdo a Price (1998: 45): una es contemplarla como una extrapolación del intercambio comercial acontecido entre las distintas ciudades a un ámbito más amplio, el del territorio nacional considerado como un todo; otro es considerar a Holanda como un pueblo entre varios que, sin embargo, actuaba como centro de convergencia de estos, conformando una suerte de sistema urbano ininterrumpido. De este modo, el neerlandés se constituía como punta de lanza del paradigma económico europeo, ya se lo defina como un pionero de la economía moderna de libre mercado, ya se la identifique como el grado más alto alcanzado por la economía urbana de la Baja Edad Media. La penetración de las relaciones de producción capitalistas había tenido una pregnancia en la economía de los Países Bajos de tal manera que, a pesar de su atraso respecto de las provincias neerlandesas lindantes con el mar, las provincias enclavadas neerlandesas tenían más en común con Holanda que con el resto de los territorios lindantes pertenecientes a otros países.

Aquí, entonces, como pionera del intercambio mercantil capitalista, era fundamental el rol desempeñado no sólo por el sistema de comercio dentro del país sino que también la extensión del poder y de la influencia comercial neerlandesa lograda por los mercantes y por las embarcaciones a lo largo del continente europeo y también a territorios de ultramar. Junto con el comercio, otro pilar que sostenía el crecimiento de la economía neerlandesa era la pesca, particularmente de arenque. La explotación intensiva del mar del Norte por parte de los neerlandeses, gracias a sus particulares botes de pesca (*buis*) y a sus innovaciones técnicas, le permitían obtener un producto de alta calidad y sostener la actividad de la pesca por un periodo prolongado. De esta manera, estos dos sectores, el relacionado al comercio y el referente a la pesca, proveían no sólo de una enorme cantidad de empleos directos sino también de trabajo indirecto: alrededor de estas dos actividades, puede decirse, se erguía un conjunto de sectores industriales y manufactureros, lo cual daba cuenta no únicamente de un alto grado de integración de la economía neerlandesa sino también de una avanzada interconección entre las diversas áreas de dicha economía, puesto que un crecimiento en un sector particular impactaba de lleno y generaba demanda en otro.

En cuanto a la manufactura, muchas giraban alrededor del éxito de la economía de intercambio, procesando las materias brutas con destino a la economía local pero también al intercambio internacional. Las industrias textiles se desplegaron en Leiden y Haarlem, en particular trabajando con lana, lino y telas casi terminadas, y exportaban una gran cantidad de su producción. La eficiencia de estas industrias dependía, principalmente, de las innovaciones tecnológicas acontecidas.

La agricultura, por su parte, implicó una profunda transformación de la geografía de los Países Bajos. Como su nombre lo indica, dichas tierras eran propensas a las inundaciones, motivo por el cual tuvieron que realizarse obras que atenían a la orografía y a la hidrografía de las tierras neerlandesas. El drenado de distintos lagos, la ganancia de tierras a las áreas inundadas (los celebérrimos pólderes), la desviación de los cursos naturales de los ríos y la construcción de represas, por citar algunas tareas, significaron una modificación de la fisiología de la tierra que implicó profundas modificaciones de las relaciones económicas y sociales en las áreas rurales de los Países Bajos. La agricultura, de este modo, se amplió significativamente, a la par que empezó a concentrarse hacia la producción de mercado y a especializarse en aquellos cultivos mejor adaptados para tierras ubicadas bajo el nivel del mar.

La expansión de las relaciones comerciales de los Países Bajos significó, por contrapartida, que la economía neerlandesa fuera altamente dependiente de la marcha de las economías con las cuales mantenía relaciones de intercambio. Dicho de otra manera, el comercio con otros países europeos era una característica insoslayable de la economía neerlandesa, la cual no podía mantener la demanda de su producción por su propio mercado interno y requería la ubicación de su producción en mercados foráneos. Esto sucedía tanto con la industria textil, como con la agrícola y la pesquera: su suerte estaba atada al éxito de las economías de Europa. Esto permite dar el mentís al cliché generalizado por el cual se entendía que la economía de los Países Bajos era parasitaria, floreciendo sólo a expensas de las debilidades de las otras. La economía neerlandesa, así, no sólo no era parasítica, sino que progresaba gracias al ofrecimiento y la colocación en el mercado externo de productos y servicios que esos mercados carecían.

De esta manera, se ve que los Países Bajos extendían sus lazos comerciales a lo largo del globo cual tentáculos, en todas las direcciones, tanto por tierra como por mar. La economía neerlandesa era sobremanera dependiente del comercio exterior, ésta era su característica principal. De hecho, «[e]l ideal neerlandés era un comercio pacífico en una Europa pacífica, aunque raramente pudieran aproximarse a esta condición» (Price, 1998: 56). Más que un Estado movido por intereses expansionistas, el objeto de las Provincias Unidas era la promoción de un intercambio comercial carente de cualquier tipo de hostilidad.

Así, desde fines del siglo xv y comienzos del siglo xvii, podemos advertir transformaciones incipientes en lo económico que impactarán y se desarrollarán de lleno recién en el siglo xvii. Estos cambios económicos que se dieron sobre todo en

las provincias lindantes al mar, pero que no por eso dejaron incólumes a las demás, supusieron, desde ya, concomitantes modificaciones sociales. Ahora bien, «[q]ue los desarrollos económicos en esta escala inevitablemente tuvieron consecuencias sociales significativas no está en disputa; sobre lo que los historiadores no concuerdan es la naturaleza de la sociedad que fue creada por esos desarrollos» (Price, 1998: 108). En efecto, era evidente que para el Siglo de Oro neerlandés había surgido una economía capitalista en dicho territorio, pero, aun así, los historiadores no parecen ponerse de acuerdo sobre la existencia de aquella clase social que parece ser el corolario necesario del capitalismo: la burguesía.

Pasamos entonces a la cuestión social de los Países Bajos. Es evidente que los grupos sociales fueron afectados por las grandes transformaciones económicas que se produjeron en los Países Bajos, pero es más difícil determinar la constitución de un nuevo tipo de sociedad. Porque, en efecto, podría decirse que, antes que un cambio cualitativo, lo que aconteció fue un aumento cuantitativo y no un cambio en el tipo de sociedad. Esto es: que más sectores sociales se volcaron a las actividades comerciales y se expandieron. ¿Pero surgió una nueva clase en el seno de la sociedad neerlandesa? O, en todo caso, ¿se encontraban esas transformaciones sociales ya explícitas en las ciudades de los Países Bajos? ¿Qué tan avanzados se encontraban los intercambios mercantiles en el siglo xvi?

Dice Price que «[m]uchos historiadores encuentran el término burguesía demasiado reminiscente a los dogmáticos marxistas como para ser utilizado con ecuanimidad y han buscado términos más neutrales» (1998: 109). Aquí las ventajas del idioma neerlandés son claras, puesto que el mismo ya poseía términos similares al de la burguesía: conceptos como los de *burger* y *burgerij* se encuentran situados históricamente pero, sin embargo, han quedado anclados en el tiempo y no logran designar lo mismo a lo cual la noción de burguesía refiere. Un *burger* era un ciudadano con ciertos derechos específicos, opuesto al mero habitante de una provincia, y, en general, pertenecía a un grupo intermedio y sólido de las zonas urbanas de los Países Bajos. Se nos vuelven a plantear, de esta manera, dos problemáticas. La primera se encuentra relacionada a la incógnita de si esos mismos *burger*, figuras jurídico-sociales desde ya la Edad Media, habían atravesado las transformaciones políticas y económicas neerlandesas sin ningún tipo de alteración hasta el siglo xvii. La segunda refiere a si los *burger* pueden emparentarse a la clase burguesa a la que estamos aludiendo, puesto que los primeros recordarían a un orden social antiguo y perimido. La complejidad se cifra, principalmente, en que «había elementos de ambos [órdenes sociales, el medieval y el moderno,] en los grupos intermedios de la sociedad neerlandesa urbana en el siglo diecisiete» (Price, 1998: 109-110).

Dejemos este tópico en suspenso por un momento y procedamos con el examen de las transformaciones sociales en términos más generales. El desarrollo económico neerlandés ciertamente se caracterizó por un rápido crecimiento de los pueblos y las ciudades, con un alto grado de urbanización, pero también impactó en las áreas

rurales, las cuales sufrieron una transformación igual de importante y equiparables a las zonas urbanas. A lo largo del siglo XVI y muy especialmente a lo largo del XVII, los sectores rurales se vieron integrados en la floreciente economía de mercado, con los radicales cambios en las relaciones sociales que ello conllevaba. El sector rural neerlandés se orientó al mercado y devino altamente especializado, produciendo lácteos, carne y otros bienes para el mercado local e internacional. Este incremento hacia el mercado y la especialización de la economía rural significó una reducción del campesinado (prácticamente desapareciendo de la provincia de Holanda hacia fines del siglo XVII) y dio lugar a la aparición de granjeros de gran escala capitalistas, quienes producían para el mercado y contrataban mano de obra y servicios especializados cuando lo necesitaban. Esto tuvo lugar, principalmente, en las provincias marítimas de los Países Bajos. Este desarrollo del campo implicó una anulación de distinción entre el espacio urbano y rural, principalmente —de vuelta— en la provincia de Holanda: las ciudades más grandes, naturalmente, tenían más para ofrecer, pero las ciudades más pequeñas y las villas ofrecían un considerable rango de servicios. Entre las ciudades grandes y las pequeñas villas había, de esta manera, una gradación en cuanto a los bienes y servicios disponibles en ellas, sin claras disrupciones.

En lo que respecta a la sociedad rural, así, dos cambios de dirección pueden ser identificados: «por un lado un proceso de polarización entre los granjeros capitalistas y la mano de obra contratada; y por otro el crecimiento en el número de personas involucradas en el sector de servicios, produciendo una especie de clase media rural» (Price, 1998: 112). En efecto, referido al primer aspecto mencionado, la concentración de tierras en grandes empresas comerciales, introdujo relaciones de producción de orden capitalista a la comunidad de granjeros, lo cual estrechó la cantidad de pequeños propietarios. Ese estrato de población prácticamente desapareció, como ya fue mencionado, en Holanda. Al mismo tiempo, la manufactura vinculada a la pesca también se redujo, producto del esquema de drenado de ríos y lagos implementado, los cuales tuvieron que trasladarse a otras regiones (como el norte de Brabante y Overijssel) para ofrecerse como mano de obra barata. En contrapartida, se desarrolló un número importante de artesanos capacitados, tenderos, comerciantes, barqueros, cargadores, notarios y maestros en el campo. Todo esto aconteció primordialmente en las provincias marítimas, en tanto que la situación de las provincias terrestres, esto es, que no tenían acceso al mar, era bien diferente: allí las viejas estructuras sociales permanecían incólumes, a pesar de sufrir una presión más o menos relativa. En estas regiones, las condiciones del campesinado dependiente, en efecto, se deterioraron y los propietarios continuaron sufriendo la dominación política y económica de la nobleza y otras figuras rurales notables.

Claro que los cambios acontecidos en el sector rural de los Países Bajos fueron de gran importancia en lo que hace a la reestructuración de sus condiciones sociales, pero igual de notables fueron aquellas modificaciones que se dieron en las regiones urbanas. El crecimiento y la envergadura de las ciudades fueron, sin duda, el elemento distintivo

de las Provincias Unidas respecto de los demás países europeos. No era solamente el número y tamaño de las ciudades lo que hacía singular a los Países Bajos, era también la altísima proporción del total de la población que residía en ellas: «por mitad del siglo diecisiete el nivel de urbanización había alcanzado niveles que fueron equiparados por el resto de Europa sólo luego de la Industrialización» (Price, 1998: 113). Y esto sucedía asimismo en el resto de los pueblos y villas: éstas también participaban del fenómeno de la urbanización, ya que eran condicionadas por el sistema comercial fluido y firmemente establecido entre los centros urbanos neerlandeses. Porque la estructura social de los pueblos y ciudades neerlandesas era una suerte de reflejo del modo económico que la sostenía: quizá con excepción del centro político-administrativo, La Haya, el resto de los centros urbanos, tanto grandes como pequeños, poseían una economía fundada en el intercambio, el transporte y las manufacturas.

Ello significó una expansión de los grupos establecidos en un estatuto medio de la sociedad, los cuales acudían a organizar y administrar el comercio y a servir las necesidades de los mercantes y los comerciantes. Al fondo de esta incipiente y naciente clase media yacían, como ya se señaló oportunamente, los tenderos y los pequeños comerciantes junto con los artesanos que manejaban sus propios negocios. Estos últimos, los artesanos, abarcaban una amplia categoría de actividades, desde trabajadores particulares hasta productores y comerciantes con negocios considerables y lo suficientemente acaudalados como para ubicarse al borde de la élite urbana. Esta compleja economía también requería de un suministro considerable de servicios educativos y de entrenamiento. Así lo atestiguan las creaciones de distintas universidades, como la de Leiden, junto con la aparición de distintas Escuelas Ilustradas (*illustere school*) en distintas ciudades de menor magnitud.

Falta finalmente analizar la composición social de la dirigencia política de los Países Bajos. Por un lado, encontramos a la casa de los Orange mientras que, por otro, encontramos a un estamento llamado los regentes. Ambos bandos encontraban su nacimiento y perpetuación en la guerra de independencia nacional neerlandesa pero, al mismo tiempo, en el terreno de la arena política se encontraban, como ya se advirtió, contrapuestos.

> La familia principesca de Orange-Nassau, descendiente de antiguos «condes» de país, era tradicionalmente investida del mando militar y de la función ejecutiva de «Estatúder». El grupo de los «Regentes» burgueses detentaba la administración de las ciudades y la gestión de las finanzas públicas, confiadas a los «pensionarios» provinciales y, por «Sus Grandes Potencias, los Estados generales de las Provincias-Unidas», a un «Gran Pensionario» (Balibar, 2011: 35).

Orangistas y regentes eran, así, descendientes de la clase dirigente que había liderado la Guerra de los Ochenta Años. En este sentido, estrictamente en lo social, los príncipes de los Orange eran los jefes de una nobleza restringida de propietarios rurales de las provincias interiores, en tanto que los regentes provenían de la burguesía urbana, marítima, industrial y comercial.

Podemos entonces presenciar, en lo que respecta a la faceta social de los Países Bajos del siglo xvii, una profusa transformación que implicó el surgimiento de una nueva clase media y que, de alguna manera, era el reflejo del dinamismo económico que atravesaba el pueblo neerlandés por ese tiempo. En este sentido, la fluidez que atravesaban la economía y sociedad de las provincias de los Países Bajos, marcada por una conexión estrecha en lo económico y un gran cambio en lo social (el surgimiento de una nueva clase intermedia y un proceso acelerado de urbanización), se constituía como una contrapartida de la fragmentación atestiguada en el terreno político, en el cual las diferentes provincias recelaban ceder su autonomía ante cualquier tentativa centralizadora. En lo social, además, presenciamos otro hecho emparentado con la economía: el surgimiento de una nueva clase ligada y orientada a actividades estrictamente comerciales, lo cual señalaba, de esta manera, cierto rasgo común que iba a caracterizar el ordenamiento social de los Países Bajos.

Imbricado con lo social yace el aspecto religioso. Por eso no podemos avanzar con el libro sin antes detenernos en aquel aspecto que provocó tantos enfrentamientos en el Viejo Continente, enfrentamientos de los cuales los Países Bajos no escaparon. Gracias a su fama de tolerantes, las Provincias Unidas fueron el centro de una gran heterogeneidad de manifestaciones religiosas y cultos diversos. En efecto,

> [l]a República Neerlandesa era notoria entre los contemporáneos por la amplia variedad de creencias religiosas y prácticas que eran permitidas en su territorio y, aunque este grado de tolerancia era generalmente tomado como un signo de degeneración moral de la sociedad neerlandesa en ese tiempo, subsecuentemente ha sido considerada como uno de sus rasgos más admirables (Price, 1998: 86).

En ese sentido, los Países Bajos comportaban una cualidad heteróclita entre los demás países. Estos acogían la variedad de religiones que circulaban a lo largo y ancho de Europa y las cobijaban bajo un manto de abierta tolerancia. E inclusive, antes que provocar su caída, dicha tolerancia y coexistencia de cultos teológicos disímiles hacía a su virtud y perdurabilidad.

La situación religiosa a la que se enfrentaban los gobernantes neerlandeses era, entonces, marcadamente incierta si se la contemplaba como un todo. En los últimos años del siglo xvi y a comienzos del xvii, el protestantismo había experimentado una alta penetración en los Países Bajos, lo cual provocó una gran división dentro de la sociedad neerlandesa, porque el clivaje principal no sólo estribaba entre católicos y protestantes, sino que también, dentro de esta última categoría, podían hallarse divisiones. Las sectas judías, por otra parte, también contaban con una gran presencia, al asentarse en ese territorio luego de ser perseguidas por los Estados de la península ibérica que postulaban como religión oficial al catolicismo y que obligaban a quienes no profesaran esa tendencia a convertirse o a exiliarse.

A este estado de cosas debe sumársele, además, la ausencia de un gobierno fuerte y centralizado en los Países Bajos, en tanto que, como vimos al elucidar su organización política, las instituciones estatales se encontraban categóricamente

descentralizadas y fragmentadas en función de las distintas provincias que constituían el territorio neerlandés. El corolario de esto era que no existía, pues, una autoridad política unificada que lograra imponer mediante su coerción una religión homogénea sobre los habitantes. Los gobiernos provinciales y locales eran extremadamente renuentes a la intervención de la Generalidad en sus asuntos, en particular los de índole religiosa, al mismo tiempo que los regentes se encontraban predispuestos a desconfiar del poder clerical[25].

Podría decirse que, en general, los Países Bajos se identificaban con la religión protestante, o al menos con su derivación calvinista. En particular, la Iglesia Reformada era la religión oficial del Estado, aunque ella no comportaba una relación vinculante para con los ciudadanos en cuanto a la adopción de ese culto ni a la concurrencia de sus servicios. «Podía haber ventajas, sociales y políticas, por pertenecer a la Iglesia Reformada pero no existía coerción legal y el tamaño de sus seguidores creció despacio en las primeras décadas [del siglo xvii]» (Price, 1998: 90). Si bien la relación de esta Iglesia con los dirigentes políticos no era siempre fluida, era estrecha. Aun así, la Iglesia Reformada de los Países Bajos tenía una organización propia que la hacía independiente de cualquier tipo de control estatal. En la base, las iglesias locales eran administradas por consistorios de ministros, ancianos y diáconos. En el siguiente nivel se ubicaban las parroquias regionales, las cuales consistían de delegados de distintos consistorios. El próximo paso hubiera consistido en sínodos nacionales pero, salvo la excepción del sínodo de Dort (vigente desde 1618 a 1619), dicha posición quedó siempre vacante: es que la celosa protección de la autonomía por parte de las provincias incluía también la preservación de una independencia en lo eclesiástico, por lo cual cualquier tipo de dictados en esa materia por parte de una instancia central era considerado un movimiento sencillamente inaceptable. Esta Iglesia se encontraba, a su vez, atravesada por disputas de distintas características, siendo la principal aquella que discutía qué tipo de Iglesia era adecuada para el contexto de los Países Bajos. De esta manera, se distinguía una facción que podía ser denominada como libertina, la cual bregaba por una iglesia teológicamente abarcadora y receptiva, sin una marcada disciplina, de otra que era llamada como rigorista, la cual resistía cualquier tipo de flexibilización por parte de la Iglesia.

En otro espectro estaban los protestantes que no adherían a la Iglesia Reformada. Estos aportaron enormemente a la vida cultural, intelectual y espiritual de la República. Al principio del siglo xvii, el mayor de estos grupos disidentes se componía de bautistas menonitas (debilitados por numerosas divisiones internas) y de luteranos que tenían una importancia relativa en algunas regiones.

[25] De hecho, uno de los tantos factores que desencadenaron el proceso independentista neerlandés fue la intromisión de la Inquisición, propugnada por el gobierno español, en el territorio de los Países Bajos.

Pero en 1619 sucedió un hecho singular: una corriente identificada bajo el mote de remonstrantes o arminianos fue expulsada de la Iglesia Reformada. De corte liberal y radical, los remonstrantes carecían de un número importante de fieles pero sus adeptos contaban con figuras claves de la élite política e intelectual, con especial asiento en la universidad de Leiden. Sin extendernos demasiado, podemos decir que la controversia se había desatado años antes cuando, precisamente, Arminio (quien falleció en 1609) fue designado en la cátedra de Teología de esa universidad, entrando en conflicto con otro teólogo de Leiden, Gomarus. Este último acusó al primero de postular interpretaciones que se desviaban de la hermenéutica tradicional, en especial aquella que atenía a la doctrina de la predestinación. Ante esto, los seguidores de Arminio elaboraron una protesta, una reprimenda o una remonstrancia que fue remitida a los Estados de Holanda en 1610. Es que, precisamente, Arminio rechazaba la teología estrechamente predestinataria de los gomaristas «al favorecer la gracia universal donde la salvación era ofrecida al menos a todos y donde los individuos tenían que cooperar en la recepción de la gracia» (Price, 1998: 101). De resultas, los remonstrantes ponían en jaque a la incipiente ortodoxia calvinista en el nombre de lo que ellos concebían como un consenso protestante más amplio: los arminianos, de hecho, abogaban por una iglesia que pudiera contener lo más ampliamente posible al todo de la sociedad, dado que tenían la esperanza de que al menos un grupo de ésta fuera pasible de ser salvada, lo cual chocaba de frente con la concepción de la ortodoxia que perseguía la construcción de una iglesia poblada de santos, definida por una estricta disciplina congregacional. Este otro bando, opuestos a los remonstrantes o arminianos era, por contraposición, llamado contra-remonstrantes o gomaristas. *Grosso modo*, entonces, podríamos decir que el clivaje que separaba a los remonstrantes o arminianos de los contra-remonstrantes o gomaristas estaba determinado por la cuestión de la predestinación: los primeros adherían a la tesis del libre arbitrio mientras que los segundos, calvinistas ortodoxos, adscribían a una conceptualización estricta de una salvación siempre ya decidida de antemano por Dios, quien separaba a aquellos elegidos de los condenados.

Ahora, lo interesante del análisis de la faz religiosa de estos grupos de protestantes es que, en lo político, constituyeron una alianza singular que amenazaba el gobierno del Gran Pensionario de los Países Bajos, Johan de Witt. Porque, si bien, en efecto, predominaba en las Provincias Unidas una orientación singularmente calvinista, el sector contra-remonstrante forjó una unión íntima con el sector orangista. «A partir de 1610», sostiene Balibar,

> por cálculo más que por convicciones religiosas (La Haya valía bien una prédica…) los príncipes de Orange se habían hecho protectores de la Iglesia calvinista, y no habían cesado de utilizar su presión contra el partido de los Regentes. Inversamente, si el gomarismo perseguía ante todo sus propios objetivos confesionales, el hecho es que éste había elegido apoyar la tendencia monárquica contra la «república sin Estatúder» (2011: 40).

Esta es la famosa alianza teológico-política que Spinoza menciona explícitamente en el título de su primer tratado político. El estrechamiento de relaciones y la acción coordinada de ciertos sectores religiosos (específicamente los contra-remonstrantes) y de grupos políticos (la casa de Orange junto con sus adeptos). Ellos conspiraban contra la buena suerte del gobierno republicano de de Witt y suponían una gran amenaza para su continuidad en su cargo de Gran Pensionario. Como se verá más adelante, el *Tratado teológico-político* da cuenta de esa necesidad de intervención, por parte de Spinoza, en esa candente coyuntura y conjurar el peligro que esos sectores implicaban para la libertad de expresión y la tolerancia reinante en los Países Bajos. Porque, y esto es algo que Spinoza no cejará en señalar, la multitud puede en ocasiones luchar «por su esclavitud, como si se tratara de su salvación» (Spinoza, 2012: 64).

II. La coyuntura intelectual de las Provincias Unidas de los Países Bajos

Si, como sostuvimos en el apartado precedente, las Provincias Unidas se caracterizaban por un rasgo ciertamente pacífico y comercial, la cosa era bien distinta en lo que respectaba al entramado local. En su seno proliferaban discusiones de todo tipo: en lo concerniente a lo político, lo cultural, lo social, etc., y estas aparecían en cualquier tipo de medios: en panfletos, poemas, canciones, peticiones, pasquines e, inclusive, ocasionales tratados. Todo ello hacía pertenecer a los Países Bajos a la tan mentada República de las Letras desde los albores del siglo xvii, habiendo comentadores que detectaban allí una suerte de prefiguración del concepto habermasiano de esfera pública (Weststeijn, 2012: 38; Habermas, 2009). En este contexto, los neerlandeses de la época empezaban a experimentar un espíritu de corte humanista y republicano, netamente inspirado por el conocimiento de los antiguos, que iba a permanecer en el siglo siguiente a tal punto que Velema caracterizará a ese ambiente como saturado (2018: 191).

Y en este presuroso y precipitado ambiente plagado de debates, los autores debían ponderar muy bien cuál sería su estrategia a seguir.

> Las cuestiones cruciales para un autor aspirante en el debate político neerlandés eran, por ende, cómo maniobrar en esta arena pulsante, cómo involucrarse con el público y, al mismo tiempo, evitar refutaciones instantáneas o incluso calumnias. Consecuentemente, el objetivo esencial desde el comienzo de la Rebelión era apelar a un término medio de la sociedad, los grandes «términos medio» que, apreciando las normas y valores comunes, rechazaban las posiciones minoritarias extremistas. El éxito político dependía de dirigirse a estos principios compartidos efectivamente, para hacer que los términos medio creyeran que la opinión general del público fuera idéntica a la causa particular y propia de uno (Weststeijn, 2012: 39-40).

Por otra parte, la introducción en dichos debates por un autor determinado debía ser sopesada cuidadosamente, en tanto en cuanto dicha intervención no se

encontraba exenta de peligros. Spinoza mismo, a pesar de haber publicado el *Tratado teológico-político*, tuvo que hacerlo anónimamente y con un falso pie de imprenta. Inclusive nuestro autor estuvo a punto de publicar su *Ética*, pero tuvo que retirarla del lugar de impresión, como comenta en la epístola 68 dirigida a Oldenburg ante la proliferación de rumores de que se estaba por publicar un libro de carácter ateo (Spinoza, 1988: 377-378). El peligro se encontraba al acecho, aun en los Países Bajos. Esto habría hecho que un conjunto de escritores, siempre amenazados por la coyuntura en la que vivían, haya desarrollado una técnica de escritura particular, que Strauss define como «escribir entre líneas». Esto será analizado con mayor detalle en el segundo apartado del tercer capítulo.

Pero, yendo ahora a los contenidos, a lo largo del siglo XVII, de acuerdo a Weststeijn (2012: 41), el debate neerlandés se concentró, *prima facie*, en dos grandes cuestiones: la primera, ateniente al origen y al lugar de la de la soberanía; la segunda, relacionada a la cuestión del verdadero interés de los Países Bajos. La primera cuestión se sintetizaba principalmente en la discusión producida en torno del estatúder. Desde que Guillermo de Orange-Nassau había comandado las fuerzas militares durante el periodo de la independencia neerlandesa, la guerra había sido una de las mayores fuentes de autoridad y de derecho de los subsiguientes príncipes de Orange. En este sentido, aquellas personalidades que abogaban por la posición del estatúder favorecían las políticas basadas en la acción militar, mientras que aquellos que se oponían suplicaban por actuaciones de carácter pacifista. Con la firma de la Paz de Westfalia, los últimos prevalecieron y las estratagemas de los organistas eran consideradas en términos despectivos, en contraste de la libertad republicana. De esta manera, la coyuntura neerlandesa se cifraba en la oposición entre los partidarios del príncipe, los *prinsgezinden*, y el partido de los regentes, los *staatsgezinden*. La historiografía contemporánea suele considerar a los segundos como adalides de la libertad y de la república, mientras que considera a los primeros como monárquicos, opuestos a cualquier elemento republicano en la estructura institucional del gobierno.

No obstante, según Weststeijn (2012: 46-47), ambos bandos podían ser considerados como republicanos por mor de su defensa de la libertad.

> Mientras los organistas argumentaban que la majestad y la experiencia militar del estatúder eran necesarias para proteger la libertad neerlandesa y la independencia contra la dominación exterior, el contraargumento era que no había mucha diferencia entre «un español, un bávaro o un nativo cuando pierdo mi libertad y me convierto en un esclavo»: la dominación, sea externa o interna, es y permanece como dominación (Weststeijn, 2012: 46).

El debate versaba, entonces, sobre la cuestión capital de cómo entender y definir a la libertad verdadera, la cual, de acuerdo a Weststeijn, se cifraba en la concepción de característica romana de la libertad como independencia en oposición a la esclavitud. El antagonismo entre los dos bloques que argumentaban a favor y en contra del estatúder no debería ser confundido, de esta manera, como el enfrentamiento entre dos

bandos, uno, orangista, a favor de la monarquía, y otro, verdaderamente republicano, ubicado en frente del primero. Tan mentada oposición, como demuestra Weststeijn, tambalea hasta colapsar cuando se tienen en cuenta el conjunto de vocabularios compartidos y el objetivo de la libertad republicana que pretendían perseguir tanto los orangistas como los regentes. Muy alejados de constituir un frente anti-republicano, los orangistas concebían una política de tipo republicana, un régimen perfectamente balanceado, un régimen mixto realizado con la figura del estatúder.

> A diferencia de lo que sucedía del otro lado del mar del Norte, los principales adversarios en la arena política neerlandesa no se reducían a un enfrentamiento entre realistas contra un gobierno republicano [*commonwealth rule*]; en cambio, el debate neerlandés era uno entre dos diferentes tipos de republicanismo (Weststeijn, 2012: 47).

Los tipos de republicanismos que se enfrentaban eran, entonces, dos: uno que abogaba por una forma de régimen mixto, que combinara los elementos de las tres formas de gobiernos (la monarquía en el estatúder, la aristocracia en los nobles y los regentes y la democracia en los órganos institucionales locales y provinciales), encarnada en la facción denominada como orangista; otro que propugnaba por un republicanismo de corte netamente democrático, un régimen de carácter federal y descentralizado, movilizado por el imperio de la figura del Gran Pensionario de Holanda, el cual se constituiría como el elemento que aunara las fuerzas de las distintas provincias y cuyo poder emanaría directamente de los gobiernos locales y provinciales de los Países Bajos.

La segunda gran cuestión central, aquella atinente al interés, puede ser descrita a partir de la obra teórica de los hermanos de la Court, en especial de Pieter de la Court[26]. «La obra política de los hermanos de la Court fue en gran parte escrita en reacción a los desarrollos políticos en la República Unida de los Países Bajos en los 1650», arguye Haitsma Mulier (1980: 167). Como holandeses, ellos explicitan su cometido claramente:

> Al contrario, el servicio a mi país, el cual valoro por encima de todos mis asuntos humanos, era la única cosa que tenía en mente cuando escribía esta obra. No soy un servil cortesano, que puede no preocuparse por el bienestar de su país, y aprende a hablar o quedarse callado tal como concierne a esta materia. Soy un verdadero holandés, quien siempre llama a la espada la espada, y odia caminos indirectos. Puedo ser en cierto sentido servicial a mi país y amigos y como un buen ciudadano que se encuentra instruido por un buen nivel de experiencia, me he abocado a inquirir sobre el verdadero interés y máxima de nuestra República y seguir el camino de la verdad con el mayor de mi poder (de la Court, 1702: IX).

[26] Muchas obras de los hermanos de la Court fueron escritas en conjunto. En 1660 muere el hermano de Pieter, Johan de la Court. A pesar de su prematura muerte y de que muchas obras de Pieter fueron publicadas a posterioridad del fallecimiento de su hermano, varias de las ideas de Johan fueron incorporadas en dichas obras. Es por esta razón que nos referiremos de manera fungible a las publicaciones de los hermanos bajo el nombre de los de la Court, como así también bajo el nombre de Pieter de la Court.

En especial, se destaca la obra de los hermanos de la Court por su tendencia a racionalizar las nuevas relaciones que habían surgido de los eventos de esos años. Cada ciudad continuaba gobernándose a sí misma y un Estado consistía en una alianza de ciudades. Esa especificidad fue trabajada por los hermanos de la Court a través de una revisión de obras de la Antigüedad, del Renacimiento y de otras que le eran coetáneas, produciendo un mundo de pensamiento totalmente novedoso. Repasaremos a continuación de manera sucinta los principales puntos de sus postulados referentes a su pensamiento político.

Para el caso, el pensamiento de Thomas Hobbes, en particular su antropología y su forma de conceptualizar el origen del Estado, influenció a los hermanos de la Court. En su *Politike Weegschaal* (2016), sostenían, como Hobbes en su *De cive* (2010a), que el estado de naturaleza estaba dominado por una guerra de todos contra todos hasta que eventualmente la gente realizara un pacto por el cual vivir en seguridad y acorde a la razón. Subyacía así a la fundación del Estado un pacto o contrato en el cual la autoridad legítima sólo podía ser atacada en el caso de que dejara de proteger a sus súbditos. De esta manera

> los de la Court encontraron en Hobbes una fuente de autoridad para tres elementos importantes de su teoría: la representación de una igualdad natural y miedo mutuo como la fundación de la organización política, el consiguiente argumento de que todo gobierno se origina en la democracia, y la eventual clasificación de la soberanía como necesariamente absoluta e indivisa (Weststeijn, 2012: 150).

Pero es hasta este punto donde los de la Court coinciden con Hobbes, puesto que, en lo sucesivo, se apartarán del filósofo inglés. Efectivamente, los de la Court no creían que la transferencia de derechos por parte de los sujetos fuera realizada en pos de un monarca absoluto. Si Hobbes sostenía algo del estilo, los hermanos de la Court pensaban que dicho estadio era apenas una mera abstracción. Para los pensadores neerlandeses, pues, la forma más antigua de gobierno y la predilecta era la popular: la asamblea era el órgano de gobierno más alto para los de la Court.

El punto decisivo reside en la siguiente cuestión. Si luego del pacto los ciudadanos continúan presos de la pasión fundamental que es el amor propio y siempre persiguen su propia conservación, entonces ¿puede haber lugar para la moralidad cívica?

> El núcleo del pensamiento moral de los hermanos de la Court implica un intento de aliviar esta tensión. En la base de ese intento yace un reapropiamiento de la ambición ciceroniana como la verdadera, sincera forma de amor propio, el deseo de ser digno de elogios por los propios conciudadanos. Esta caracterización da cuenta de un interés propio no necesariamente corre en contra del bien común: como Guicciardini argumentó antes, el deseo por honores es justificable si conlleva un comportamiento que sirve al grueso de la sociedad. Esta forma de interés propio involucra la habilidad de conectar la «ventaja privada sabiamente con el bien común», la habilidad de entender cómo las ganancias individuales pueden ser relacionadas con el bien público (Weststeijn, 2012: 176).

Se trata aquí de una noción del propio interés bien entendido, un interés que funciona en pos de la comunidad, y no de un propio interés mal entendido, que obra en detrimento de aquella. Los de la Court se sirven entonces de la noción de interés propio como la clave para definir las características del comportamiento humano, de manera que éstas puedan ser reconciliadas con el interés de la sociedad considerada en su conjunto. Que la noción de interés es algo que está patente en sus obras, llegado el punto que de ella depende el bienestar de las Provincias Unidas, tal como lo explicita al decir que «el bienestar y la prosperidad de Holanda depende enteramente en el florecimiento de manufacturas, pesca, navegación de embarcaciones de cargas y tráfico» (de la Court, 1702: 58), es algo fácil de verificar. Aún más, es el verdadero interés «el fundamento en el cual descansan toda prosperidad y adversidad» (de la Court, 1702: 19).

Considerada así, la riqueza privada puede ser vista como el resultado de una virtud de origen mercantil, una virtud que no se opone al bien de la sociedad. La riqueza no es signo de corrupción ni de decadencia moral, «sino de competencia, de *virtù*, y por tanto es propio de los ricos gobernar la República» (Weststeijn, 2012: 200). La moral pública es coincidente, de esta manera, con la naturaleza mercantil de las Provincias Unidas de los Países Bajos: la riqueza es equiparada a la virtud cívica, entendida bajo el lenguaje del honor y del interés propio[27]. La representación por antonomasia de la virtud, según los de la Court, podría consistir en la figura del ciudadano *qua* mercante sabio y pacífico, la cual se desprendería de la concepción de un republicanismo de tipo comercial.

Esta incógnita rectora del pensamiento de los de la Court, aquella que se encuentra relacionada con la compatibilidad entre el interés propio y el interés general es abordada con mayor extensión por Pieter de la Court principalmente en *The true interest and political maxims of the Republick of Holland and West-Friesland. In three parts*. En dicha obra es el objetivo de de la Court, «entre otras cosas, considerar las máximas fundamentales de la república de Holanda y de Frisia Occidental» (de la Court, 1702: IV). Es precisamente «al servicio de mi país, que valoro por encima de cualquier preocupación humana, [lo que] era la única cosa que tenía en mi mente cuando escribí este texto» (de la Court, 1702: VII-VIII). Pieter de la Court, en este sentido, busca intervenir en la coyuntura neerlandesa en la que se inscribe, sin rodeos, sin caminos indirectos, sino que de lleno en el momento político e intelectual que le es propio. Y esto lo hace con la finalidad de evitar que las Provincias Unidas recaigan, nuevamente, en un estado de servidumbre y de esclavitud penosa. En particular, esta obra

[27] El lenguaje de los de la Court, que identificaba la riqueza con la virtud cívica, podría, en este sentido, ser equiparado con el *vivere civile* de los florentinos que Pocock tanto postulaba haber hallado en la vida política de los florentinos (Pocock, 1987: 440).

> analiza, en gran detalle, las consecuencias, para los intereses comerciales de Holanda, de la situación internacional resultante de los tratados de paz de Münster y de Westfalia de 1648 y consideraba las ventajas y las desventajas de formar alianzas con Francia e Inglaterra. De la Court proponía una instancia aislacionista y un apoyo agresivo del liderazgo de Holanda por sobre otras provincias (Prokhovnik, 2004: 99). Además, argumentaba que, dados los intereses económicos de Holanda, una forma republicana de gobierno es muy superior a una monárquica (Nyden-Bullock, 2006: 50).

Esta obra se encuentra organizada, entonces, en torno a tres momentos. Luego de un prefacio personal, seguido de otro en el que discurre sobre las vidas de los hermanos Cornelius y Johan de Witt, comienza estableciendo, en la primera parte, cuáles deberían ser las máximas políticas que estructuren a los Estados de Holanda y Frisia Occidental. La segunda parte de la obra desplaza sustantivamente estas preocupaciones atinentes a la política interna de Holanda y de Frisia para concentrarse, en cambio, en el plano de las relaciones internacionales de estos dos Estados con respecto a los principados y Estados foráneos existentes en el resto del continente europeo. Finalmente, la obra cierra con una tercera parte abocada, de vuelta, a analizar la política local de Holanda y Frisia Occidental, haciendo foco principalmente en lo que respecta al modo de ejercer el poder por parte de los gobernadores y las relaciones que estos establecen con sus súbditos. Así, de la Court establece que

> [t]odos los hombres sabios, trátese de monarcas, príncipes, señores extranjeros o gobernantes de repúblicas, están siempre inclinados a fortalecer su país, reino o ciudad, de forma que puedan defenderse a ellos mismos contra el poder de cualquier vecino más poderoso (de la Court, 1702: 2).

El primer principio sobre el cual todo Estado debe erigirse es, de esta manera, fortalecerse a sí mismo, tanto en lo económico como en lo estrictamente militar. Ahora bien, como veremos unas páginas más adelante, esto es imposible que acontezca de forma eficaz en una monarquía: sólo bajo la tesitura de una verdadera república puede cumplimentarse este primer precepto según el cual todos los Estados deben regirse[28]. Ahora, ¿cómo debe entenderse esta forma republicana de gobierno? Según Nyden-Bullock, «[p]or "republicana", de la Court quiere significar un Estado donde una asamblea tiene tanto el derecho como el poder de llevar a cabo todas las resoluciones, hacer órdenes y leyes o quebrantarlas y requerir o pedir obediencia a esas leyes» (Nyden-Bollock, 2006: 50). Por el contrario, y opuesta a este tipo republicano de gobierno, se encontraría la monarquía, la cual alude a las situaciones en donde una sola persona tiene estos derechos y poderes recién mencionados.

[28] A este respecto, Nyden-Bullock (2006: 49, 51) afirma que Pieter de la Court habría tamizado el perfil democrático de su hermano Johan para darle un corte más aristocrático. Aquí, en esta reconstitución de su pensamiento, nos alejamos de esta interpretación para afirmar un carácter republicano y democrático de la filosofía política de los de la Court.

Luego de estas afirmaciones, de la Court se expide sobre la cuestión del *ius circa sacra*, esto es, sobre la delimitación de la potestad (*potestas*) estatal respecto de la autoridad (*auctoritas*) eclesiástica. El asunto del poder legal de un gobernador territorial que, por virtud de su fuerza, puede (o no) supervisar las actividades de los cuerpos religiosos es uno capital para las consideraciones de de la Court. Para él, la diferencia crucial reside en lo siguiente:

> De hecho, la única y esencial diferencia entre el poder civil y el eclesiástico es esta, que el civil no enseña y aconseja como el otro lo hace, sino que comanda y obliga a los habitantes a hacer u omitir tales acciones exteriores, o a sufrir ciertos castigos por su desobediencia, de manera que tiene dominio sobre sus súbditos, *sive volentes, sive nolentes*, ya la hagan o no. Mientras que en el otro lado, el deber de los profesores cristianos es instruir y aconsejar a los hombres sobre todas las virtudes cristianas, como confiar en Dios, nuestro Salvador, la esperanza de poseer una vida bendecida futura eterna, y el amor a Dios y a nuestros vecinos. Cuyas virtudes consisten sólo en nuestros pensamientos internos de nuestras mentes, no pueden ser compelidas a nosotros por ninguna violencia o compulsión externa, salvo sólo por la iluminación y convencimiento de razones de los ministros, quienes para efectuar esto, deben en todas las ocasiones cooperar con el Estado (de la Court, 1702: 51)

La delimitación de las competencias de las autoridades eclesiásticas quedan, así, bien claras: ellas sólo puede atener a nuestro fuero interno, esto es, a nuestras creencias, y nada pueden dictaminar respecto a nuestras acciones, menos aún si estas ponen en entredicho lo dictado por el Estado. Por su parte, las potestades civiles sólo son capaces de reglar lo que realizan las acciones externas de los individuos y, además, pueden sancionarlos en caso de no cumplir aquello.

Junto con esta definición del accionar estatal respecto de la religión, se conlleva también una amplia tolerancia de los distintos tipos de credos existentes en las Provincias Unidas. En efecto,

> las diferentes religiones públicas pueden ser pacíficamente toleradas y practicadas en uno y mismo país; que la verdadera religión tiene ventaja suficiente cuando se le permite hablar, *errantis poena doceri*, y que no hay mayor signo de falsa religión que el perseguir a aquellos que son diferentes de ella (de la Court, 1702: 55).

El corolario de esto es entender que la tolerancia es extremadamente benéfica para los Estados de las Provincias Unidas. Y no sólo la tolerancia de las distintas religiones, sino así también la tolerancia de los distintos modos de ganarse la vida sin perjudicar la libertad de las ciudades ni de los Estados (*cfr.* de la Court, 1702: 56).

Ahora bien, retomando la cuestión del interés, para los de la Court, lo que constituyó la víspera del golpe de Estado propiciado por los orangistas los convenció de que el único argumento factible de erguir contra la figura del estatuderato y en favor de la consigna de la «Libertad Verdadera» era, no tanto la cuestión de la soberanía, como la del interés.

> En un reino de la política *de facto*, donde los príncipes imperiales de pronto fallecían y firmaban tratados secretos debían legitimar el nuevo orden, el interés del Estado parecía ser la única fundación indisputable sobre la cual el orden republicano podía ser construido (Weststeijn, 2012: 64).

El objetivo de los de la Court consistía en torcer el debate neerlandés en boga hacia el tópico del interés. Dicha torsión no era ciertamente una empresa fácil, puesto que, para ubicarse de manera correcta en la arena política neerlandesa, debían realizar un movimiento de carácter doble: por un lado, intentar apelar a una audiencia de la mayor magnitud posible y, por el otro, si querían devenir, a través de sus publicaciones, realmente influyentes, debían intentar llegar a los escalones más altos de la dirigencia política, aquellos ámbitos donde las decisiones políticas elementales eran tomadas.

«El pensamiento republicano de los hermanos de la Court unifica la idea de que la libertad de comercio es la esencia de la razón comercial de Estado con una crítica comprehensiva de la monarquía en todas sus formas» (Weststeijn, 2012: 279). Además de tener aquí un perfecto ejemplo de la contraposición republicana entre el *otium* y el *negotium*, esto es, entre el ocio y el negocio, o, dicho en otros términos, la vida contemplativa y la vida activa, puede advertirse que el buen gobierno debe lograr una armonía entre el interés privado de quienes gobiernan y el interés público de la sociedad, considerada como un todo. En este sentido, la libertad aparece como una noción que es capaz de habilitar el camino para el enriquecimiento propio, a través del comercio.

> Un Estado donde ningún hombre puede dictar, sino donde el mayor aparece en una cierta asamblea para emitir el voto de uno de manera de llegar a una conclusión con la mayoría de los votos […]. A este Estado los griegos y los romanos lo han llamado libertad: porque nadie está obligado a vivir según la voluntad y el deseo de un hombre […] sino según el espíritu de la orden y de la ley, a los cuales cada habitante del Estado está sujeto uniformemente, como así también lo están a la razón […]. Por lo tanto, nadie en tal Estado es señor, y nadie es esclavo. De hecho, uno puede difícilmente llamar a un residente de tal país un sujeto, dado que no se encuentran sujetos a nadie (de la Court, citado en Weststeijn, 2012: 238).

Para los hermanos de la Court, la «libertad entraña no sólo la ausencia de interferencia, sino que también la condición del gobierno propio bajo el imperio de la ley sin ser dominado arbitrariamente por el poder de otro — un estatuto opuesto diametralmente al de un esclavo» (Weststeijn, 2012: 238). Para los de la Court, la libertad sólo puede desarrollarse en un Estado libre donde los ciudadanos se gobiernan a sí mismos. Esta libertad, entendida como independencia de cualquier dominación arbitraria, se hace claro eco de la fórmula de la «Verdadera libertad» de de Witt. La libertad en el sentido de no dominación no puede subsistir bajo una figura monárquica como la del estatúder. Podemos decir que en la obra de los de la Court se solapan dos tipos de libertades: una en sentido negativo, como ausencia

de interferencia, y otra en sentido republicano, como libertad de una dominación monárquica. Empero, la no interferencia y la no dominación se aúnan en un lugar clave: que son sólo las verdaderas repúblicas donde los ciudadanos se gobiernan a sí mismos las que salvaguardarán la libertad de movimiento y ocupación y proteger la propiedad privada y el libre comercio.

> En suma, sólo la libertad republicana como opuesta a la dominación monárquica puede garantizar la prosperidad de un Estado comercial. […] Y así la libertad de no interferencia coincide con la libertad de no dominación como la fundación de una ética mercantil de una industriosa frugalidad (Weststeijn, 2012: 240-241).

De esta manera, ambos conceptos de libertad se refuerzan mutuamente: la libertad liberal de ausencia de interferencia (que aboga por la libertad de empresa y por el comercio libre) encaja de manera perfecta con una libertad republicana de no dominación (que critica cualquier concepto de opresión monárquica).

En términos netamente políticos, los hermanos de la Court bregaban por una oposición rotunda al régimen de gobierno de tipo monárquico. Si la interrogante principal que recorre la obra de los de la Court es cómo debería organizarse de mejor forma un Estado comercial, una de las respuestas posibles es que la monarquía nunca permitiría realizar esto. Como ya analizamos, a los mentados hermanos no les concernía tanto el estudio de los problemas relacionados con la soberanía política como aquellos atinentes a la cuestión del interés. Ahora bien, el logro de que todos los ciudadanos de una república sean mancomunados y movilizados por un mismo interés común es algo imposible de ser realizado bajo un régimen monárquico porque cualquier figura de este tipo de gobierno, incluyendo el estatuderato neerlandés, implica una necesaria tiranía, la cual no habilita un espacio en el que la libertad impere y se reproduzca, de tal manera que posibilite un comercio que permita armonizar el interés privado con el público. Si cualquier gobierno que pueda ser tildado de bueno y de virtuoso debe estar fundado en una coincidencia del interés de los gobernadores y de los gobernados por igual, esto jamás puede llegar a constituirse bajo una monarquía, la cual interpone una cesura imposible de ser salvada entre la casta gobernante y el conjunto de ciudadanos que habitan dicho Estado: «y si esos gobiernos, tales como los monárquicos basan y esclavizan, oponiéndose a la libertad, sobreviven al tiempo, se podrá discernir cuál de los dos gobiernos [el monárquico o el republicano] está fundado en la mejor razón» (de la Court, 1702: 12).

Hay, en este sentido, peligros inherentes al gobierno de tipo monárquico que, a pesar del furor que pueda generar en varios sectores de la sociedad y de la intelectualidad que le eran coetáneas a los de la Court, no pueden ser conjurados de ninguna manera y precisan ser advertidos públicamente. El movimiento de los de la Court no consistiría en retomar la oposición aristotélica entre una monarquía virtuosa y una tiranía viciosa, sino que radicaría en deshacerse de dicha oposición para afirmar, en cambio, una sinonimia entre ambos términos: en este sentido, la

monarquía implica no una tiranía potencial, sino una ya realmente existente. «Los de la Court insisten en que los monarcas consideran a la población sobre la cual gobiernan como enemigos y, por lo tanto, "buscan reducir el poder, honor y bienes de los súbditos tanto como sea posible"» (Weststeijn, 2012: 247). Un rey busca dominar a la población que hace a su Estado a través de una obediencia sin par, desposeyéndolos de su poder. A eso apuntan sus múltiples fortalezas y ciudadelas construidas: no para proteger a la población de las amenazas externas por medio de fortificaciones defensivas sino para poder imponerles todo tipo de impuestos para financiar la manutención de los gastos que la casa real implica y sufragar sus placeres egoístas. El resultado es que un Estado bajo un gobierno monárquico no podrá jamás prosperar en libertad porque él mismo es incompatible con la mera existencia de la libertad. De esta manera, monarquía y libertad son tan opuestas como iguales lo son monarquía y tiranía.

En el análisis de los de la Court, los reyes pasan sus días en compañía de sus concubinas mientras que dejan sus tareas de administración diaria a su personal favorito o, en todo caso, rematan las instituciones estatales al mejor postor. La indecisión, el nepotismo y la corrupción son todos corolarios de un gobierno monárquico. El imperio de la ley se encuentra, de manera concomitante, totalmente ausente en la monarquía. De esta manera, el interés privado del monarca no está conectado de forma armónica con el interés de sus súbditos, su interés particular no deviene en un interés general, sino que solamente se consolida a expensas del bien común.

> Aquellos monarcas y supremas potestades, que por mala educación, y por gran prosperidad, siguen sus placeres, hacen sufrir a su gobierno de manera que éste caiga en manos de favoritos y cortesanos, y comúnmente desatienden su primer deber[, el cual es fortalecer a su país]; mientras que los mencionados favoritos en el entretiempo se encuentran revestidos con tal poder soberano, que por la mayor parte de su gobierno decretan en beneficio propio y en perjuicio no sólo de los voluptuosos e incautos jefes magistrados sino de todos sus súbditos y, por consecuencia, debilitan al Estado político (de la Court, 1702: 2-3).

Esto, en una sociedad que debe basarse en el comercio, es sumamente pernicioso y ominoso, puesto que la ética en la que se fundamenta una sociedad cortesana (la ociosidad, el facilismo, el despilfarro, etc.) es fundamentalmente incompatible con la ética mercantil sobre la que un Estado como los Países Bajos debería erigirse. El monarca y los cortesanos, por ende, harán todo lo posible para perjudicar la actividad comercial. Y este perjuicio a las labores mercantiles redundará en mayores impuestos y el establecimiento de monopolios en función de los intereses de los cortesanos, lo cual constreñirá la libertad de económica. Consecuentemente, el gobierno del rey y sus corruptos cortesanos obstaculizan la preservación del Estado. Los monarcas renuncian a la necesaria defensa de su país, estableciendo, en su lugar, actividades comerciales (incluida en territorios de ultramar) que acarrean solamente

un incremento en sus patrimonios personales. «De esta manera, un Estado basado en el comercio y el aprendizaje será necesariamente desintegrado cuando se esclaviza con este tipo de dominio [el monárquico], dado que los comerciantes "evitan y deberían huir de un gobierno tal"» (Weststeijn, 2012: 249). Todo ello es ejemplificado por las diversas experiencias históricas acontecidas: desde las cortes precolombinas de Cuzco, Quito y México hasta las grandes ciudades de Japón, China, Persia y la India. Todas esas instancias lo que hacen es revelar que, si las personas viven bajo una dominación regida por el libre arbitrio de un solo hombre, el comercio, inevitablemente, deberá colapsar. Porque con la libertad sucede otra cosa bien distinta: habrá comercio y riqueza; «dado que donde hay libertad, habrá ricos y personas» (de la Court, 1702: 6).

Otro elemento a ser destacado en el contexto intelectual neerlandés del siglo XVII es la influencia del pensamiento de Descartes[29]. En efecto, el influjo del cartesianismo fue notable a mediados de dicho siglo y se concentró, sobre todo, en las universidades de Utrech y de Leiden, empapando así a toda la intelectualidad neerlandesa. La difusión de esta «nueva filosofía», claro, produjo no obstante la aparición de figuras y de personajes opuestos a ella, de los cuales, como veremos, Gisbertus Voecio ocupará un lugar sumamente relevante.

Empecemos dicha exploración por una interrogante: ¿por qué el cartesianismo como filosofía se difundió en los Países Bajos? Descartes pasó una parte importante de su vida trabajando y escribiendo sus principales obras filosóficas en las Provincias Unidas. En dos ocasiones el francés habitó el suelo neerlandés: la primera, en 1618, cuando se unió al *Staatse leger* protestante, esto es, al ejército de los Estados neerlandeses, y luego diez años después. Allí escribió sus principales textos, entre ellos, el *Discurso del método*, las *Meditaciones metafísicas* y los *Principios de filosofía*. Rápidamente, los postulados de sus obras encontraron adeptos en distintas personas, entre las cuales sobresale Henricus Regius, profesor de Medicina, quien, a principios de 1640, causó un escándalo al promover una aproximación cartesiana a la física dentro de la universidad de Utrech. Esa promoción implicaba, por contrapartida, la necesaria negación de la doctrina escolástica de las formas sustanciales, doctrina que ocupaba un rol dilecto dentro de la teología natural que era bien ponderada por los teólogos calvinistas ortodoxos. Entre ellos, se destacaba, como mencionamos antes, Gisbertus Voecio, rector y profesor de Teología en la universidad recién mentada.

[29] No buscamos aquí dar cuenta del panorama intelectual pre-cartesiano de las Provincias Unidas como tampoco dar cuenta de la influencia sobre Spinoza por parte de aquellas figuras. De esta manera, remitimos a una serie de estudios para analizar la relación de Spinoza con personajes tales como Pierre de la Ramée (Cerrato, 2006). Por otra parte, la relación con pensadores que le eran contemporáneos es explorada por Aalderink (2006) y van Ruler (2006) en el caso de Geulincx y por Krop (2006) en el caso de van Velthuysen.

Voecio intentaba defender la teología natural imperante, la cual debía bastante a Aristóteles y a las interpretaciones de las Escrituras. Por ende, sobraban motivos para que Voecio y otros intelectuales vieran en el cartesianismo el origen de una amenaza herética al sistema de teología natural (*cfr.* Douglas, 2015: 9-36).

Frente a las declaraciones de Voecio, los cartesianos neerlandeses respondían argumentando que la teología y la filosofía pertenecían a dominios del conocimiento independientes. Esto es lo que va a ser conocida, posteriormente, como la tesis de la separación. La teología natural les aparecía, de esta manera, a los cartesianos neerlandeses, como una fusión ilegítima entre dos ciencias separadas e irreductibles. Era de hecho uno de los logros más altos de Descartes el haber demostrado la independencia mutua de la filosofía y de la teología, imposibilitando así cualquier postulación de algo parecido a una teología natural. Ahora bien, «[a]l rechazar la teología natural de Voecio, estos cartesianos se abrían a recibir el cargo de que estaban rechazando la palabra de Dios a través de la teología natural» (Douglas, 2015: 39). El método cartesiano requería que todas las afirmaciones del conocimiento que no fueran soportadas con ideas claras y distintas fueran juzgadas como inválidas para la filosofía, pero no para las otras disciplinas. Un gran número de conocimiento indispensable para las facultades más elevadas, argumentaban, no se encuentra fundamentado en ideas claras[30] y distintas[31]. Por ende, el método filosófico no podía ser utilizado en estas materias. Pero tampoco, clamaban, podía ser usado para minar las afirmaciones del conocimiento realizadas en estas materias. Así afirmaban los cartesianos neerlandeses la tesis de la separación por la cual se implicaba que la filosofía y la teología pertenecían a dos categorías heurísticas distintas, siendo imposible que ambas se solapen en cuanto respecta a sus metodologías o creencias requeridas por cada una de ellas.

Los líderes políticos, siguiendo esta disputa intelectual de cerca, se involucraron con los profesores de Filosofía permitiéndoles su enseñanza siempre y cuando la misma no interfiriera con la Teología, lo cual suponía, al menos en un sentido implícito, tomar partido por los cartesianos, puesto que enseñar Filosofía de esta manera —esto es, sin involucrar a la Teología bajo ningún pretexto— significaba ir en contra de lo postulado por Voecio y sus seguidores.

Otro poco sucedía, de la misma manera, con la cuestión de la relación entre la voluntad y el entendimiento. De hecho, dicha relación era crucial respecto de la tesis de la separación. El entendimiento, de acuerdo a Descartes, era la facultad mental que presenta ideas a ser afirmadas o negadas por la voluntad. Bebiendo de dicha

[30] «Llamo clara a aquélla [impresión] que está presente y manifiesta a la mente atenta» (Descartes, 1997: 23).

[31] «[L]lamo distinta a la [impresión] que siendo clara está tan precisamente separada de todas las otras, que no contiene en sí absolutamente nada más que lo que es claro» (Descartes, 1997: 23).

concepción, los cartesianos neerlandeses argumentaban que la voluntad sólo afirma ideas claras y distintas por parte de la filosofía, razón por la cual el entendimiento debe ser libre para hacer afirmaciones y negaciones de diversas formas. Por parte de Voecio y sus seguidores, entendimiento y voluntad eran postulados como causas mutuas, esto es, causa una de la otra, dependiendo mutuamente entre sí.

De esta manera, para la época en que Spinoza vivió, el cartesianismo comenzó a ser enseñado en las universidades de las Provincias Unidas, pero con un carácter bien particular:

> En suma, en 1650 el cartesianismo neerlandés tomó la forma de una filosofía académica con pocos compromisos metafísicos (tanto para Regius como para de Raey, aunque por distintas razones) y, para de Raey, con ninguna interferencia en las facultades más altas. Sin embargo, tan pronto como la teología consistente con los principios cartesianos pasó a primer plano, desde fines de 1650 la necesidad de desarrollar una ética consistente con la teología neerlandesa y con los principios del cartesianismo emergió en el contexto neerlandés (Strazzoni, 2018: 75).

Había, no obstante, ya afirmaciones por parte de seguidores de Descartes que descalificaban otras interpretaciones de la filosofía del francés, calificándolas como corruptas. Estas doctrinas que, tales como lo entendían los pensadores que seguían de manera cercana a Descartes, eran tildadas como abusadoras de la doctrina cartesiana se las conoce hoy en día como cartesianistas radicales[32]. Así, al menos, lo considera Nyden-Bollock (2007: 14-28), quien contempla a «Lambert van Velthuysen, los hermanos de la Court y Spinoza como cartesianos radicales dado que utilizan conceptos cartesianos en teorías políticas» (Strazzoni, 2018: 105). El cartesianismo radical consistiría, entonces, en el uso de la doctrina de Descartes en los campos de la política y de la teología, realizando una interpretación peculiar, o si se quiere herética, de la metafísica cartesiana.

Pero enfoquémonos, ahora, en la parte que nos interesa respecto de la recepción de Descartes en los Países Bajos en la época en que vivía Spinoza. Nos referimos al tópico del método. Es sabido que Descartes contempló y utilizó, a lo largo de sus distintas producciones filosóficas, los métodos analítico y sintético, que usaba de forma alternativa. Es precisamente en una pregunta realizada por Mersenne que Descartes responde estableciendo, primero, la división entre el orden (*ordo*) y método (*ratio*). Es menester, de esta manera, y antes que nada, esclarecer qué quiere significar Descartes al aludir al orden de las cosas. Dice el francés: «El orden

[32] Decimos «hoy en día» porque, en su momento, como muestra Strazzoni, «[c]omo lo nota Wiep van Bunge, mientras Meijer era etiquetado como un cartesiano radical incluso por los cartesianos neerlandeses, Spinoza no era asociado al pensamiento de Descartes por los círculos cartesianos (van Bunge, 2001: 121)» (Strazzoni, 2018: 106). Actualmente, entonces, la contabilización de cartesianos radicales es más amplia que la que se realizaba en aquel momento.

consiste en que las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes, y las siguientes deben estar dispuestas de tal modo que se demuestren sólo por las anteriores» (Descartes, 2005: 360). En su réplica, Descartes afirma que él siguió el orden geométrico en sus Meditaciones metafísicas (1982b), pero en lo que respecta propiamente a la cuestión del método, hay de dos tipos, como ya mencionamos: el analítico y el sintético. En lo que atiene al método analítico, el cual dice haber utilizado en su redacción de las Meditaciones metafísicas, Descartes asevera que

> [e]l análisis muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente construida, y manifiesta cómo los efectos dependen de las causas; de suerte que, si el lector sigue dicho camino, y se fija bien en todo cuanto encierra, entenderá la cosa así demostrada tan perfectamente, y la hará tan suya, como si él mismo lo hubiera trazado. Mas este género de demostración no sirve para convencer a los lectores testarudos o poco atentos: pues si escapa a la atención el más mínimo detalle de ella, sus conclusiones no parecerán necesarias; y no hay costumbre de expresar con cierta amplitud las cosas que son por sí mismas claras, aunque de ordinario sean ésas las que más necesiten de advertencia (Descartes, 2005: 361).

El método sintético, por su parte

> siguiendo un camino muy distinto, como si examinase las causas por sus efectos (aunque, con mucha frecuencia, la prueba en ella contenida sea también la de los efectos por sus causas), demuestra claramente lo contenido en sus conclusiones, y usa de una larga serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas, a fin de hacer ver, si alguna consecuencia se le niega, cómo estaba incluida en sus antecedentes, y obtener así el consentimiento del lector, por obstinado y testarudo que éste sea. Mas la síntesis no satisface por entero, como sí lo hace el análisis, a quienes desean aprender: pues no enseña el camino seguido para construir la cosa (Descartes, 2005: 361-362).

En este sentido, mientras que el método analítico es *a priori*, el sintético es *a posteriori*; esto es, mientras el método analítico empezaría de una forma epistémicamente anterior, es decir, desde lo que es previo en el orden del descubrimiento, el método sintético comenzaría desde las premisas que son epistémicamente posteriores, es decir, que son arribadas recién más tarde en el orden del descubrimiento, motivo por el cual dicho método sería siempre inoportuno para abordar cuestiones filosóficas, en el parecer de Descartes.

Todos los seguidores de Descartes optaron bien por uno u otro método en sus escritos teóricos. Descartes, efectivamente,

> [r]ompe con el pensamiento común y encarna la prudencia teórica gracias a su método y a la aplicación de la *mathesis universalis*, ciencia del orden y de la medida, a todas las ciencias. Descartes es entonces un pionero, el promotor de una filosofía nueva *more geometrico* (Jaquet, 2008b: 46).

Strazzoni sigue la senda explorada ya por Krop y reconstruye las críticas del cartesiano Ruardus Andala a

> Willem Deurholff, Pontiam van Hattem, Frederik van Leenhof y Arnold Geulincx como abrazando una suerte de spinozismo. Al aplicar el método geométrico a todas las ciencias y negando que la experiencia es la fuente del conocimiento […], ellos privaron a las palabras de su significado usual, poniendo en peligro, entonces, los usos prácticos del lenguaje (Strazzoni, 2018: 107).

La adopción de uno de los dos métodos elegido por Descartes, a saber, el sintético o geométrico, entonces significaba no sólo una característica de estos mentados cartesianos neerlandeses, sino también una marca que iba a impactar en el propio Spinoza, quien de alguna manera sintetizó este espíritu de época (Nyder-Bullock, 2007: 53). La distinción metódica cartesiana tuvo, de esta manera, un profundo impacto entre los neerlandeses adeptos a su filosofía, quienes se decantaron por una u otra.

Finalmente, pasamos al tema del iusnaturalismo. Identificamos que Spinoza se vio influenciado por dicha corriente de pensamiento a partir, principalmente, de dos autores: Hobbes y Grocio. De ambos poseía Spinoza ejemplares de sus obras en su biblioteca personal (Vulliaud, 2012: 147-148). De Hobbes, el holandés tenía su *De cive*, y es, por este motivo, que nos ceñiremos en el análisis del derecho natural solamente a dicha obra[33]. Empieza Hobbes[34] sus elucidaciones por postular que «por naturaleza no buscamos compañeros sino el honor y la ventaja que nos puedan ofrecer; deseamos primariamente éstos, aquéllos secundariamente» (Hobbes, 2010a: 130). Esto no es otra cosa que la impugnación de la concepción del *zoon politikón* del estagirita: el hombre no es un animal político, no sólo porque poco comparte con los animales, sino que también porque no comporta características gregarias o sociales, sino que persigue solamente su propio interés. Esto se contempla claramente en la formación de las sociedades, puesto que «el origen de las sociedades más grandes y más duraderas no proviene de la mutua benevolencia de los hombres sino del mutuo miedo» (Hobbes, 2010a: 131).

[33] Esto también coincide con los registros de edición de *El ciudadano*, ya que si bien el mismo se imprimió en una pequeña edición en 1642, una tirada más grande fue impresa en 1647 precisamente en Ámsterdam. Sobre la obra de Hobbes que se ha convertido más célebre en nuestros tiempos, el *Leviatán*, sabemos que se imprimió por primera vez en 1651 en inglés. Si queremos hipotetizar si Spinoza leyó este trabajo de Hobbes, las fechas no suponen problema alguno, pero sí el idioma, ya que el inglés tenía poca trascendencia para la época más allá del territorio de Inglaterra y Spinoza no manejaba esa lengua. De todos modos, el Leviatán fue publicado en latín (idioma en el que Spinoza se encontraba instruido) en 1668, reescrito por Hobbes, y fue impreso también en Ámsterdam, la patria de Spinoza. Si Spinoza leyó efectivamente el *Leviatán*, como así también las objeciones que el inglés le realizó a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes en 1641 o el *Tratado sobre el cuerpo*, publicado en latín en 1655, *cfr.* Sacksteder (1980) y Malcolm (2006: 551).

[34] A continuación, procederemos, tanto con Hobbes como con Grocio, a reconstruir muy sucintamente el argumento central de sus obras para pasar luego a hacer foco en la cuestión que nos interesa, esto es, en el derecho natural.

Ahora bien, ¿por qué los hombres se temen mutuamente? Hobbes contesta a esta pregunta rápida y categóricamente: «La causa del miedo mutuo reside en parte en la igualdad natural de los hombres, en parte en la voluntad de hacerse daño mutuamente» (Hobbes, 2010a: 133). Y dicha tendencia a afectar de manera violenta a las otras personas reside en el hecho de que las personas se contemplan como más poderosas que el resto, lo cual da cuenta de que las mismas recaen en la vanagloria y en la falsa estimación de sus fuerzas y de que, a su vez, las personas entran en conflicto entre sí porque desean al mismo tiempo la misma cosa. La naturaleza dio a cada uno derecho a todo: eso, para Hobbes, es un hecho incontestable (*cfr.* Hobbes, 2010a: 135). Eso es precisamente lo que caracteriza al estado de naturaleza: allí «era lícito para cada uno hacer lo que quisiera a los que quisiera, y poseer, usar y disfrutar de lo que quisiera y pudiera» (Hobbes, 2010a: 135). En ese estado, las cosas resultan buenas o malas en función del interés de un individuo por dicha cosa; es en este sentido que debe interpretarse a Hobbes cuando dice que «la medida del derecho es la utilidad» (Hobbes, 2010a: 135). En este estado hipotético en el que los hombres no se hallan ligados entre sí es que las personas pueden herirse las unas a las otras. Ése es el estado de guerra, una «guerra de todos contra todos» (Hobbes, 2010a: 137).

En semejante estado, en el que todos tienen una simétrica capacidad para aniquilarse mutuamente y en el que nadie se encuentra obligado con ninguno, es que la conservación, aquello que a Hobbes le importa más que nada, se vuelve una tarea imposible de ser realizada. «Es claro que para Hobbes el estado de naturaleza originario no sólo es una situación de guerra sino que además es una situación insostenible» (Rosler, 2010: 41). Es ante tal peligro que plaga la vida cotidiana en el estado de naturaleza que se erige el primer precepto del derecho natural, el cual enuncia que «cada uno proteja cuanto pueda su vida y sus miembros» (Hobbes, 2010a: 134). Dicho con otras palabras, se hace necesario seguir los dictámenes de la razón, lo que no es otra cosa que el derecho de naturaleza, el cual manda lo siguiente: «que se ha de buscar la paz, en la medida en que brille alguna esperanza de tenerla; cuando no se la pueda tener, se han de buscar los auxilios de la guerra» (Hobbes, 2010a: 138). Si hace brillo la razón en esta situación tan ominosa no es porque triunfe la disposición altruista y generosa de los seres humanos, sino porque persevera, ante todo, el afecto del miedo que hace que los individuos se teman mutuamente[35].

Se invoca aquí, entonces, un término cuya definición es, de acuerdo a Hobbes, esquiva para un conjunto de autores clásicos, un término tan vago como lo es la frecuencia de su uso. Es por ese motivo que el inglés busca darle univocidad a dicho concepto y procede a definir lo que él entiende por ley natural: «el dictamen de la recta razón acerca de las cosas que se han de hacer u omitir para la conservación, lo

[35] El «origen de las sociedades más grandes y más duraderas no proviene de la mutua benevolencia de los hombres sino del miedo mutuo» (Hobbes, 2010a: 131).

más duradera que sea posible, de la vida y de los miembros» (Hobbes, 2010a: 140). Esta ley natural declina en una serie de particularizaciones, dieciocho en total (*cfr.* Hobbes, 2010: 141, 149-158), siendo la primera de todas y la más fundamental aquella que reza que «se ha de buscar la paz cuando pueda ser obtenida; cuando no se pueda, se han de buscar los auxilios de la guerra» (Hobbes, 2010a: 141). Así, se ha de ver que las leyes de la naturaleza no son otra cosa que los dictámenes de la razón recta (*cfr.* Hobbes, 2010a: 159), que obliga en todas partes de manera vinculante en el foro interno, pero no siempre en el foro externo (*cfr.* Hobbes, 2010a: 260) y que son de carácter inmutable y eterno (*cfr.* Hobbes, 2010a: 161). Las leyes de la naturaleza, en suma, son colegidas desde la razón misma sobre lo que se ha de hacer u omitir y, de esta manera, «en cuanto proceden de la naturaleza [no son] leyes propiamente dichas» (Hobbes, 2010a: 163), aunque, empero, reciben con propiedad el nombre de leyes porque han sido sancionadas por Dios en las Sagradas Escrituras.

En un sentido similar podemos escrutar otra obra que, según nuestro análisis, habría influido en Spinoza en lo que respecta al derecho natural. Nos referimos a Grocio y, en particular, a la obra que el holandés poseía en su biblioteca: *De imperio summarum potestaum circa sacra*, de 1751[36]. A juzgar por su título traducido al español, esto es, *El poder del magistrado político sobre las cosas sagradas*, la obra aparentaría tener que ver más con la cuestión del *ius circa sacra* que otro tópico. Y ciertamente una interpretación que contemplara al texto de esa manera no erraría de ningún modo. De hecho, como lo demuestra van Dam en una exhaustiva introducción a una edición crítica de la obra de Grocio, puede apreciarse que este texto tiene su origen en su intervención en el debate religioso neerlandés a partir de la publicación de su panfleto *Ordinum pietas* (van Dam, 2001a: 1-45). Pero también podemos presenciar la patencia de un trasfondo relacionado con el iusnaturalismo porque, de hecho, Grocio «está considerado como el fundador de la escuela del Derecho Naturalista Racional» (Fernández García, 1998: 585).

Efectivamente, como mencionamos, Grocio, a lo largo de los doce capítulos que constituyen esta obra, se aboca, al inicio, a discurrir sobre una serie de tópicos generales, de entre los cuales destaca la definición de la *summa potestas* en el primero (*Cfr.* van Dam, 2001b: 623). Así, afirma en su obra que el magistrado político es

[36] Por supuesto que no ignoramos que Spinoza poseía en su haber otra publicación de Grocio, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* (traducido al español: *Una defensa de la fe católica acerca de la satisfacción de Cristo*), de la cual nuestro autor poseía una copia fechada de 1617. No pasamos revista de esta obra de Grocio en relación a su influencia sobre Spinoza porque allí Grocio interviene en una discusión muy específica entre sectores calvinistas, arminianos y gomaristas. En particular, Grocio se aboca en dicha obra a elucidar que la expiación de Cristo por los pecados de las personas se realiza tanto por una justicia expletiva (aquella establecida en función de lo que puede exigisrse judicialmente) como también por medio de una justicia atributiva (aquella concecida por voluntad o gratitud), donde Dios obra en pos del bien común (*cfr*. Porter, 1889; Doyle Sánchez, 2021: 357).

«una persona o un cuerpo que tiene autoridad sobre el pueblo y que se encuentra sólo sujeto a la autoridad de Dios mismo» (Grocio, 2001: 157). Dicho magistrado se encuentra revestido, ciertamente, de poder y no es sumiso a ninguna autoridad salvo Dios. En este sentido, en cuanto a la relación del poder temporal con el poder eclesiástico, Grocio sostiene que «la autoridad poseída por el poder supremo se extiende no sólo a los asuntos seculares, sino que también a los religiosos» (Grocio, 2001: 157). La prueba, dice Grocio, es simple: el poder soberano es, en primer lugar, uno solo; luego, el poder soberano no se encuentra sujeto a ninguna otra autoridad humana; a su vez, la fuerza de un Estado se opone a la multiplicidad de la de los soberanos. La magistratura política no puede ser, entonces, repartida en partes iguales entre distintos sujetos, sino que, de la misma manera en que la cabeza de una persona mueve a las restantes partes de su cuerpo, el poder soberano debe ser indivisible.

En el entendimiento de Grocio, el poder soberano puede ser extendido sobre los asuntos religiosos sin ningún tipo de coto. Es allí cuando la ley natural hace su primera aparición: «Por medio de la ley natural la misma persona puede detentar la autoridad suprema y el sacerdocio, dado que ambas no son tan conflictivas como para no adaptarse a la misma persona», dice Grocio (2001: 189). La ley natural, de esta manera, haría su entrada en el texto del jurista ocupando un lugar intermedio entre la soberanía divina y la terrena: basculando entre estos dos polos es que la ley natural se encontraría[37]. Ahora bien, en un apartado la ley natural parecería encontrarse hermanada, antes que con el poder profano, con el eclesiástico. Así se demuestra cuando Grocio afirma que

> [n]o hay nada extraño en el hecho de que los pastores no se encuentran obligados a obedecer a los poderes supremos cuando estos prohíben lo que Dios manda o mandan lo que Dios prohíbe, dado que cada individuo privado tiene un derecho no sólo en los sagrados sino también en los asuntos profanos. Incluso un juez, quien se encarga de su oficio por el poder supremo, no se encuentra obligado a obedecer si este lo manda a juzgar contra la justicia y el derecho: no, no está obligado a obedecer. La razón de ello reside claramente en que ni el individuo privado ni el juez se encuentran sujetos a los poderes supremos (sólo un tonto diría eso), sino que los poderes supremos y los jueces y los individuos privados se enceuntran sujetos a Dios (Grocio, 2001: 237).

La ley natural, así contemplada, parecería contraponerse al derecho positivo del Estado.

Sin embargo, Grocio desbarata ese enfrentamiento entre el derecho del Estado y la ley natural cuando luego afirma que

[37] Más precisamente, podría dividirse a la ley natural en una denominada como «ley natural absoluta», inmutable inclusive por Dios y compuesta de leyes morales y generales con validez para toda la humanidad y en otra llamada «ley natural relativa», la cual tiene un sentido más lato al aludir por «natural» a la mera ausencia de la interferencia del ser humano (*cfr.* van Dam, 2001b: 651).

> [e]l Gobierno constitutivo basado en el consentimiento tiene el poder para obligar, en cuanto concierne a las partes, por medio de la virtud de la ley natural que establece que los acuerdos deben ser conservados, esto es, si las cosas que fueron acordadas se encontraban dentro del derecho y del poder de las partes (Grocio, 2001: 249).

Efectivamente, Grocio es el primero en aseverar que el *pacta sunt servanda*, esto es, que los pactos deben cumplirse, pertenece al ámbito de la ley natural (*cfr.* van Dam, 2001b: 693). Sumado a ello, a lo que apunta Grocio es que si cada uno estatuye un Estado para que la sociedad sea conservada, todos devienen obligados de acuerdo a lo que la ley de la naturaleza dicta, esto es, «que cada parte en tanto que parte se encuentra dispuesta por el bien del todo» (Grocio, 2001: 249). El hombre, en este sentido, es un animal social, que ama naturalmente la sociedad y que se asocia, «en primer lugar, cuando varios tienen consideraciones o acciones comunes. Así, los comerciantes comparten la búsqueda de la ganancia, los médicos y los abogados se reúnen naturalmente para discutir las diferencias entre sus profesiones» (Grocio, 2001: 329). En un tenor semejante es que Grocio afirma en su *Del derecho de la guerra y de la paz* que «[e]l instinto de conservación, el de sociabilidad —*appetitus societatis*— y, en general, el cuidado por la conservación de la sociedad son los fundamentos del derecho natural» (Fernández García, 1998: 587).

Recordemos que, para Grocio, «[l]a confianza en la razón humana es completa. Para él la razón es el método de conocimiento de los principios del Derecho Natural y de la vida social» (Fernández García, 1998: 586). En este sentido, el derecho natural es, en el entender del jurista, «un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza» (Grocio, 1925: 52). De esta manera, el derecho natural se tipifica de dos maneras: bien puede ser un derecho natural absoluto, bien puede ser un derecho natural en relación a las circunstancias; el primero atiene sobre todas las cosas que se encuentran en común a los hombres, a saber, que estos son libres, mientras que el segundo se vincula específicamente con las circunstancias con las que se relaciona, como por ejemplo la sucesión de los padres de una persona.

Es aquí cuando vuelve a reaparecer la oposición entre ley natural y ley positiva, puesto que Grocio argumenta que «[l]as cosas son poseídas de forma común de acuerdo a su naturaleza, hasta una acción es llevada a cabo para introducir la propiedad por diferentes individuos humanos. Los hombres son libres hasta que son reducidos a la esclavitud» (Grocio, 2001: 329). Si recapitulamos los argumentos expuestos en torno de Grocio se ve, entonces, que el derecho natural se encuentra implícito tanto en el derecho divino como en el derecho civil; en el derecho divino, porque el natural sirve de base para éste, en el derecho civil porque el mismo se apoya, también, sobre el natural pero excede lo que éste dispone, en una suerte de sobreimpresión más abarcadora.

A cuentas de Hobbes y de Grocio hemos, entonces, visto que el iusnaturalismo era sumamente influyente en el contexto neerlandés y, en particular, en el autor al

que el libro atiene, esto es, en Spinoza[38]. De hecho, Matheron no se cansa de repetir en un artículo que todas las proposiciones jurídicas de Spinoza dicuten *sotto voce* «con Hobbes, y, más alla de Hobbes, con Grocio»: en ellos ve Spinoza una articulación problemática entre el derecho natural de acuerdo al cual los individuos actúan (2011d: 113, 119). Ahora bien ¿podemos reducir las influencias que el judío de Ámsterdam tenía solamente a los materiales teóricos de los cuales disponía en su haber? ¿O habría, asimismo, influencias en Spinoza por parte de amigos y teóricos con los cuales había establecido una relación amistosa y/o epistolar? Es sobre este último punto con el que finalizaremos este segundo capítulo.

III. El *cercle spinoziste*

Nos abocaremos aquí a estudiar aquellas relaciones que Spinoza habría mantenido con un cierto grupo de personas a las cuales se les ha dado el mote de «círculo spinozista». Con ello, los comentaristas se refieren a un conjunto de individuos que habrían rodeado a nuestro autor, con quien mantenían sendas charlas e intercambiaban misivas. Para analizar esto, nos fundamentaremos en la metodología con la que Meinsma (2006) ha procedido en su libro *Spinoza et son cercle*, esto es: describir la variedad de personas que se fueron aglutinando alrededor del filósofo holandés como si de círculos se tratara, es decir, como una serie de relaciones redondas que se fueron forjando en torno de Spinoza. Dichas relaciones configurarían una diversidad de círculos no concéntricos, los cuales podrían dibujarse sobre un plano con la peculiar característica de que ellos se solaparían no sólo entre sí, sino que también en un punto ubicado en el centro, el parámetro de toda medida: Spinoza mismo. Porque, entre la miríada de afinidades, Spinoza habría sido el denominador común de todas ellas, su punto de coincidencia.

Empezaremos, de esta manera, primero con el círculo de los colegiantes. Los colegiantes constituían una secta de personas que se reunían en una ingente cantidad de ciudades neerlandesas, pero, desde 1621, principalmente en Rijnsburg (Ricci, 2014: 19-30). En particular, Spinoza participará del colegio colegiante de Ámsterdam[39], cuyos integrantes se juntaban, de forma alternada, los domingos en las casas que habían

[38] Para Akkerman (1997), sin embargo, si alguna similitud puede ser advertida entre Grocio y Spinoza, sería una meramente superficial, puesto que sus consideraciones sobre la política y la vida son completamente diferentes. Respecto de la relación de Spinoza con Hobbes, los comentarios tienden a ser prácticamente unánimes al concluir la disimilitud entre ambos (*cfr*. Balibar, 2011; Lazzeri, 1998; Macherey, 1992; Matheron, 2011a; por citar de forma acotada algunos de los especialistas más importantes).

[39] Aquí los comentadores difieren. Algunos (Belcheff, 2014: 45; Kennel, 2017: 7; Meinsma, 2011; Newsom, 2009; Pac, 2020) sostienen que Spinoza se acercó al colegio colegiante de Ámsterdam cuando vivía en esa ciudad, mientras que otros (Domínguez, 2019) argumentan que fue cuando se trasladó a Rijnsburg, el centro más importante de los colegiantes, que el holandés entró en contacto por vez primera con dicho movimiento.

puesto a disposición Cornelis Jansz Moorman (la cual se encontraba ubicada sobre la calle Lindengracht) y un inglés anónimo (la cual estaba sobre la calle Haarlemmerdijk). Interrumpidas en 1648, las reuniones de los colegiantes parecen ser retomadas en septiembre de 1650. La historia de los colegiantes data del enfrentamiento entre arminianos y gomaristas, junto con el eventual declive de la primera tendencia en detrimento de la segunda. En particular, la expulsión de los remonstrantes realizada en el Sínodo de Dort en 1618-1619, en el que se proscribieron a los ministros arminianos, produjo que el conjunto de fieles adeptos a las enseñanzas de Arminio se quedaran acéfalos. Ante la ausencia de líderes y «[a]ntes que aceptar a un ministro gomarista o dispersarse por falta de dirigente, la congregación [de remonstrantes de Warmond] decidió seguir los consejos de uno de sus mayores, Gijsbert van der Kodde, y continuar agrupándose sin predicador» (Fix, 1987: 68). Los colegiantes, en sus reuniones, oraban en común, cantaban himnos y leían en voz alta los textos sagrados, pudiendo intervenir cada miembro de la congregación cuando lo considerase adecuado, ya que se creía que cualquiera podía verse animado por una inspiración por parte del Espíritu Santo tendiente a clarificar cualquier pasaje de la Biblia que resultara oscuro o abstruso. Los colegios colegiantes devinieron entonces centros proficuos no sólo de discusión, sino que también de desarrollo e instrucción intelectual:

> algunos Colegios devinieron centros «intelectuales» de discusión teológica y las filosóficas. Integrados por personajes de distintas religiones, distintas profesiones y ocupaciones, y de variadas condiciones sociales y económicas, su acción no se limitó a una práctica «privada» de lectura; manteniendo el espíritu de resistencia teológico-política que les dio origen, la tolerancia religiosa que practicaban hacia su interior fue inescindible de una importante función de resistencia a las presiones teológicas y políticas del calvinismo ortodoxo (Pac, 2020: 20).

Dichos colegios poseían también una dinámica propia, netamente horizontal e igualitaria. De acuerdo a van Bunge (2012: 53-54), esta tendencia hacia el igualitarismo provenía tanto de fuertes sentimientos anti-clericales, como así también de una inspiración hacia el pacifismo de hontanar menonita y de una creencia decidida en la falibilidad humana. En otras palabras, estos colegios eran una verdadera comunidad discursiva, cuyos discursos no podían disociarse por completo de sus modos de organización, estructuras y jerarquías (Maingueneau, 1999)[40].

[40] Pac abunda mucho más en este aspecto del tema en su artículo «Los colegiantes del siglo XVII: una comunidad de lectura y escritura», al decir lo siguiente (citamos *in extenso*): «Desde el punto de vista de aquello que produce, pues, tiene un rasgo de comunidad científica dado que sus integrantes publican textos filosóficos y teológicos reconocidos en la historia de esas disciplinas. En este sentido, se trata de textos "esotéricos", a los que posiblemente solo otros teólogos y filósofos tengan acceso por su complejidad. Sin embargo, junto con los conocimientos, esta comunidad también produce valores, opiniones y creencias políticas (además de religiosas y filosóficas) que difunde en la medida en que la censura lo permite, y los produce de manera consensuada, mediante debates que en ocasiones parten de un texto reconocido como las Escrituras o la filosofía cartesiana.

Spinoza, en este sentido, entró en relación con personas que tenían una convicción religiosa, aunque variopinta, bien definida como así también una política determinada asumida. En particular, nuestro autor holandés habría estrechado relación con algunas personas que eran «jóvenes frecuentadores del "colegio" que estaban seriamente interesados por la búsqueda de la verdad» (Meinsma, 2011: 153).

> La descripción de quienes serían con el tiempo amigos de Spinoza aporta rasgos propios de los colegios que dan cuenta de la diversidad de religiones y ocupaciones de sus integrantes. Pero también posibilita un acercamiento a las características que se identifican con los lazos internos de una comunidad de lectura (Pac, 2020: 21).

Allí, en efecto, Spinoza trabó relación con muchas personas con las que luego mantendría un fluido intercambio de misivas. En primer lugar, se destaca Pieter Balling,

> un hombre que, en sus años jóvenes, había representado a «algunos comerciantes bien conocidos de Haarlem y de Ámsterdam en España» o les había servido de agente, un hombre versado en las lenguas latina y griega, y, más interesante para Spinoza, que sabía español. Desde su retorno a la patria, se casó con una cierta Annetje, cuyo nombre familiar permaneció desconocido, y se estableció en Ámsterdam (Meinsma, 2011: 116-117).

También allí conoció Spinoza a Jarig Jelles,

> un hombre que «en su juventud había tenido una tienda de especias en Ámsterdam; pero viendo que la actividad que consistía en reunir el dinero y bienes no era suficiente para satisfacer las necesidades de su alma, deja, en esos años, su comercio, que en esos años era de buena relación, a un hombre de confianza, y se retira, sin jamás casarse, al calmo, lejos de la agitación del siglo, para dedicarse al conocimiento de la verdad, que es conforme a la santidad, y a la adquisición de sabiduría (Meinsma, 2011: 117).

Al contrario de Balling, Jelles no sabía más que su lengua materna, lo cual, no obstante, no hizo mermar un ápice su esfuerzo destinado a la investigación de la verdad, tarea la cual lo va a ocupar durante unos treinta años y para la que no escatimó ningún dinero.

Muchas de sus producciones, sobre todo los libelos políticos, pero también las obras filosóficas, tienen un tono polémico. Por tanto, si bien no es ni un partido político ni una organización religiosa, es posible considerarla como una comunidad discursiva ideológica. Asimismo, Beacco (2004) propone "descriptores" para el análisis de las comunidades discursivas: los géneros destinados a la comunicación interna/externa; el estatus jerárquico o no de los productores de textos relevantes; las condiciones de acceso al estatus de productor; las cadenas de géneros constituidas por sucesivas elaboraciones de un tema. Con respecto a los géneros implicados en la comunicación interna/externa, cabe señalar que los mismos géneros y textos tienen muchas veces una doble circulación. Esta, no obstante, estaba sujeta a las circunstancias cambiantes de la situación política. Como se verá más adelante, las presiones del medio exigían una cuidadosa ponderación de la mayor o menor amplitud y publicidad que convenía otorgar a las producciones. Así pues, la comunidad amstelodana producía textos filosóficos y folletos políticos que eran leídos en las reuniones. De estos textos, algunos pasaban a integrar la cadena genérica de comunicación externa. Así como los *Principios de Filosofía Cartesiana* o algunas versiones preliminares de la *Ética* (ambos de Spinoza) fueron luego publicados por los editores que participaban del círculo, cabe suponer que los demás libelos y folletos publicados por los participantes eran también discutidos en el interior del colegio» (Pac, 2020: 23-24).

Simon Joosten de Vries será otro personaje que poblará ese círculo de colegiantes. Hijo de Joost Fransen de Vries y de Maria de Wolf y de tendencia anabaptista, Simon permaneció soltero durante toda su vida y, dada su ferviente y honesta admiración hacia Spinoza, fue quien tuvo el privilegio de homenajearlo al momento de su muerte (Meinsma, 2011: 116).

Por último, Spinoza encontró en el colegio al librero y encuadernador Jan Rieuwertsz,

> un hombre que en su tiempo tenía mucha necesidad de hablar. Nacido en 1617 en Ámsterdam, de padres burgueses, compra el 22 de septiembre de 1640 su entrada al gremio de libreros y se establece en la calle Dirk van Assen donde se aferra a la edición de «Libro de los Mártires». A la muerte de sus padres, se casa, en agosto de 1649, con Trijn Jans van Calcken, de Zutphen y, luego de la muerte de ella, en 1653, se casa con Greetje Schut van Vrede, una vecina. Innumerables son los libros, panfletos y volantes que aparecieron bajo la égida de «Libro de los Mártires» porque no solamente por su excelencia había sido el editor de los anabaptistas y de los colegiantes que pasaban su tiempo escribiendo, sino que había sido conocido por ser el editor más liberal de Ámsterdam; toda personas que experimentaba la necesidad de publicar sus ideas en oposición con las opiniones recibidas encontraba en Jan Rieuwertsz, quien osaba meter una obra en prensa tanto como los versos de Kamphuyzen como las traducciones de Descartes y las obras de Spinoza (Meinsma, 2011: 118).

No se sabe con certeza cuánto tiempo Spinoza permaneció en ese medio; eso es difícil de precisar fidedignamente. Es posible que haya frecuentado en ciertas ocasiones esas reuniones hasta su partida hacia Rijnsburg. «En el comienzo de sus relaciones con las personas muy cultivadas y liberales, entre las cuales se encontraba a quienes se ocupaban de la filosofía, había comprendido cómo un sólido conocimiento del latín, la lengua de los sabios, le era indispensable» (Meinsma, 2011: 131). Lo importante es que, en este círculo de colegiantes, Spinoza encontró adeptos a su espíritu que leían de forma crítica y detallada las Sagradas Escrituras, intentando resolver aquellos pasajes que les resultaran incomprensibles o de carácter difícil. Allí, entre aquellos miembros aunados por su espíritu liberal, quienes desconfiaban de las creencias estatuidas, Spinoza halló almas que le eran afines.

Ahora bien, ¿cómo consiguió Spinoza cultivarse de tal modo que él pudiera emprender la exégesis crítica que los colegiantes llevaban a cabo? La solución a estos problemas el holandés la encontró en la academia de enseñanza de Franciscus van den Enden. Este es el círculo del lucianista[41], según las palabras del propio Meinsma (2011: 133-155). Van den Enden nació en Amberes en 1602. De joven era frecuentador de la

[41] Término poco frecuente en español, así como en francés, que se deriva de su epónimo, Luciano de Samósata. Particularmente, en el contexto del siglo XVI, ser acusado de lucianista era sinónimo de ser un ateo irreverente, dado que los escritos de Luciano, diálogos o no, ponían en entredicho los fundamentos mismos de la cultura griega en un sentido netamente favorable al epicureísmo.

universidad de Lovaina, en donde se perfeccionó en las letras, el derecho y la medicina, sobrepasando a sus propios camaradas a la exigua edad de los dieciocho años, cuando se le ofrece un puesto para ser profesor. En 1642 desposa a Clara Maria Vermeeren, originaria de Dantzig y al año siguiente tuvo a su primera hija, llamada igual que su madre, la cual, si bien se encontraba dotada de facultades intelectuales excepcionales, habría padecido algunos defectos físicos congénitos. Una segunda hija habría aparecido en el mundo en 1644, Margaretha Aldegondis. Poco después, toda la familia se traslada de Amberes a Ámsterdam. Allí es donde establece un instituto de enseñanza.

> Si por azar nos tapáramos con una lista de sus pupilos, ¡qué nombres célebres no encontraríamos! Porque van den Enden, que durante ese tiempo consagraba cuerpo y alma al conocimiento de la nueva filosofía —Bacon, Hobbes, Descartes— parecía poseer mejor que cualquiera el arte de hacer atrayente para sus pupilos el estudio de las lenguas muertas, mejor que cualquiera el inspirar ardor al trabajo y de sondear las fuerzas y capacidades de cada uno (Meinsma, 2011: 137).

Ya cuando Spinoza parece haberse convertido en aprendiz de dicho instituto, van den Enden habría sido ya un hombre entrado en años. Sin embargo fue allí donde Spinoza fue instruido en las lenguas de los sabios desconocidas para él, estudiando no sólo a los grandes clásicos sino también a las nuevas filosofías incipientes y de moda, a los hombres importantes del Renacimiento y la historia de la antigua Roma.

> Mientras Spinoza fue recibido en el círculo de van den Enden, este último encontrará en él un hombre joven que tenía mucho conocimiento y reflexiones y que, por su conducta henchida de dignidad, sus maneras modestas y su comercio agradable, se granjeaba la estima y la simpatía de todos. Él podía ser directamente útil en la instrucción de jóvenes que, teniendo la intención de aprender teología, tuvieran la necesidad de conocer la lengua hebrea. Pero su vista penetrante ha debido también descubrir que Spinoza carecía completamente de toda noción de las ciencias exactas; que, por más de haber sido penetrado por teología y filosofía hebraicas, ignoraba totalmente las obras de Bacon, Hobbes y Descartes; que no solamente sabía muy poco de latín, sino que era totalmente extranjero a todas las ramas de la ciencia que eran bien ponderadas por los cartesianos. Así el doctor [van den Enden] asumía la tarea de iniciarlo en todas estas materias, y este hombre emprende durante algunos años a su pupilo tan inteligente y tan sediento de conocimiento hasta el punto no solamente de comprender latín y de escribirlo casi a la perfección, sino de familiarizarlo con todo lo que había que saber en su tiempo en el dominio de las matemáticas, de la astronomía y de la anatomía. Es también que inicia al joven pensador en la filosofía cartesiana y le otorga una percepción de los sistemas anteriores; es así que también le habría hecho conocer la ciencia política y las obras de Maquiavelo, Hobbes y otros (Meinsma, 2011: 142).

Pero el instituto de van den Enden no era sólo un lugar de enseñanza y de aprendizaje, sino que era también un magnífico lugar para entablar amistades. Además, como vimos en la cita de Meinsma recién, Spinoza habría comportado una personalidad por demás atrayente tanto para su tutor como para el resto de sus compañeros. Esa es la hipótesis que, efectivamente, sostiene Meinsma: «que es en

lo de van den Enden donde el filósofo tiene conocimiento de diferentes hombres jóvenes que veremos aparecer en su correspondencia en tanto que admiradores ávidos de saber» (Meinsma, 2011: 148).

La primera de las amistades entabladas por Spinoza en el instituto de van den Enden que podemos citar es la de Lodewijk Meyer. Este personaje, hijo de Willem Jansz Meyer y de Maria Lodewijcks, burgueses, habría nacido en 1630 en Ámsterdam. Perteneciente a la comunidad luterana, en su juventud se supone que asistió a la Escuela latina, donde conoció la lengua de los romanos y donde se ejercitó en el uso de la lengua y la literatura neerlandesa. Ya establecido como un poeta reputado, podemos encontrarlo con sus veinticuatro años estudiando filosofía en la universidad de Leiden y luego, en 1658, como estudiante de medicina, carrera de la cual obtiene su título de doctor el 20 de marzo de 1660.

Otra amistad a ser mencionada es Johannes Bouwmeester. Nacido el 4 de noviembre de 1630, emprende en 1651 sus estudios de filosofía también en la universidad de Leiden y defiende el 27 de mayo de 1658 una tesis de medicina. Como el mencionado Meyer, se trata de una persona interesada en el estudio de la lengua y de la literatura que, además, lleva a la práctica ejercicios de química, como así también de alquimia. Se ocupaba, asimismo, de la física, la geología y era un apasionado de la filosofía. Dicho brevemente, Bouwmeester era verdaderamente un sabio cuyos intereses se expandían hacia los más variados dominios de la ciencia. A diferencia de Meyer, sin embargo, Bouwmeester se habría casado.

Un tercer hombre brillante a ser también citado es Adriaan Koerbagh. Su padre, cuyo apellido se mantiene desconocido, era probablemente de origen alemán y se casó con Trijntje Claes Roch, quien le dio tres descendientes: Lucia, nacida en 1629, Adriaan, nacido en 1632 o 1633, y Johannes, nacido probablemente en 1635. Aparentemente los hijos disfrutaban de su plena infancia cuando toda la familia se trasladó a Ámsterdam, donde practicó la religión perteneciente a la Iglesia reformada y donde su padre murió prontamente. En septiembre de 1647, Lucia se casa con el mercante Jacob Blauwenhlem du Heerengracht, quien también muere rápidamente. En el interín, los hermanos Adriaan y Johannes habían adquirido conocimientos necesarios como para ir a la universidad. Mientras que el primero experimenta una vocación irrefrenable para la medicina, el segundo se decanta por la teología. Ambos se anotan, en 1653, en la universidad de Utrech y posteriormente, en 1656, en la de Leiden. Inteligentísimos como eran, cuatro años más tarde Adriaan adquiere su título de médico en dicha universidad y Johannes sostiene su tesis de teología ante una asamblea extraordinaria.

Ya para 1661 Spinoza se encontraba viviendo en Rijnsburg. «Él [Spinoza] se alojó con Herman Homan, un cirujano-químico en una casa sobre Katwijklaan, una calle tranquila alejada del centro del pueblo» (Nadler, 2018: 215). Atrás había dejado el grupo del cual había sido catalizador, el cual se componía de Meyer, de Vries, Jelles, Rieuwertsz, Bouwmeester, Balling y, posiblemente, los hermanos Koerbagh,

y en el cual se discutía abiertamente y sin tapujos sobre filosofía. Comienza, en cambio, aquí, lo que podemos denominar como el círculo de Rijnsburg.

«Pronto, luego de haberse asentado en la residencia de Katwijklaan, Spinoza recibió una visita de Henry Oldenburg, quien se encontraba en uno de sus viajes periódicos al continente» (Nadler, 2018: 217). Oldenburg había nacido alrededor de 1620 en Bremen, donde su padre enseñaba filosofía, y se había trasladado a Inglaterra para realizar una estadía extensa, quizás como tutor de una familia acaudalada, un tiempo después de haber finalizado su carrera de grado en teología en 1639. Luego de viajes constantes entre la isla y el continente, habría permanecido en Inglaterra durante buena parte de la década de 1650, estudiando en Oxford y ejerciendo como tutor de jóvenes aristócratas, además de haber establecido amistad con intelectuales notables como John Milton y Thomas Hobbes. En sus estudios, Oldenburg desarrolló un intenso interés por las ciencias, al cual se había avenido a través de su participación en la Academia de Ciencias francesa y por medio del grupo de conocedores que se reunían en la casa de Henri-Louis Habert de Montmor en París. Ya de regreso a Londres para mediados de 1660, se involucró también con un grupo de individuos que se reunían en Gresham College para llevar adelante estudios experimentales sobre la naturaleza. Oldenburg se convirtió en un activo miembro de este grupo, el cual devino luego la *Royal Society*.

> Si la joven sociedad quería desarrollarse, ella necesitaba, además de miembros activos, un secretario que pudiera manejar, junto con la lengua de los sabios, la de otros países europeos, alguien que fuera capaz de tener relaciones tanto entre los ingleses como entre los otros sabios del continente (Meinsma, 2011: 164).

Fue así que Oldenburg pasó ocupar el puesto de secretario de la *Royal Society* cumpliendo con sobrada expectativa todos los requerimientos que dicho puesto requería.

Sin embargo, antes de asumir las tareas que esa Sociedad le deparaba, Oldenburg realizó un viaje a Bremen y a los Países Bajos. Pretendía visitar a Huygens, a quien pondría al tanto de los desarrollos científicos llevados a cabo en Inglaterra. Pero, antes de llegar a La Haya, pasó por Ámsterdam y por Leiden. Se supone que, en alguna de esas dos ciudades, ya por conocidos colegiantes, ya por amigos cartesianos, Oldenburg escuchó el nombre de Spinoza. Tal fue la curiosidad que despertó en el pronto secretario de la *Royal Society* que terminó conociendo al filósofo holandés a mediados de julio. Los dos hombres se llevaron bien en su encuentro y sus primeros intercambios epistolares estaban poblados de cálidos deseos y consideraciones por otra pronta reunión. «Spinoza debe haber causado una gran impresión a su visitante, quien escribió que "fue tan difícil apartarme de su lado, y ahora que estoy de regreso en Inglaterra me apresuro para unirme con usted, tan pronto como sea posible, aunque sea sólo mediante correspondencia"» (Nadler, 2018: 219).

Spinoza, mientras tanto, se encontraba avanzando en la escritura de un tratado que iba a examinar cuestiones metafísicas, éticas, teológicas, psicológicas, metodológicas,

físicas y epistemológicas que había estado ponderando por algún tiempo y que apenas habían sido alcanzadas en su Tratado de la reforma del entendimiento (2014d): nos referimos a su *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad*. Cuando Spinoza le contestó a Oldenburg en septiembre de 1661, este último tratado todavía se encontraba en plena etapa de redacción y, muy seguramente, su escritura habría comenzado cuando el filósofo se encontraba todavía en Ámsterdam y por instigación de su círculo de amigos. Ellos sabían que Spinoza tenía para ofrecerles no meramente una reposición de las doctrinas de otros —y muy especialmente de Descartes— sino que también un pensamiento propio, motivo por el cual le exigieron al holandés una exposición concisa del desarrollo de sus propias ideas filosóficas en un texto para juntarse a estudiarlo y discutirlo. Spinoza, de esta manera, procedió con la escritura de dicho tratado primero en latín, y, cuando ellos le solicitaron una versión en neerlandés (suponemos que para que otros miembros menos versados en esta lengua pudieran también trabajarlo), Spinoza volvió a trabajar el texto, haciendo adiciones y enmendaciones, a veces en respuesta a las sugerencias y dudas de sus amigos. Es así, en esta versión vernácula, que el *Tratado breve* cayó en el olvido por parte de aquellos que editaron sus obras completas, hasta su descubrimiento y posterior publicación en 1852.

Se cree que, mientras residía en Rijnsbug, Spinoza «realizó varios viajes a Ámsterdam, a veces quedándose por un par de semanas, sin dudas para pasar tiempo con de Vries, Jelles, Meyer y el resto de la compañía» (Nadler, 2018: 229). También hacía frecuentes visitas a la Leiden cercana para asistir a lecturas en la universidad de esta ciudad y para participar de la vida intelectual. Pero el tráfico entre las ciudades de Rijnsburg y Ámsterdam y Leiden era de dos vías y Oldenburg no era el único visitante que Spinoza recibía en su habitación ubicada sobre la calle Katwijklaan: el holandés no sólo se reunió con Odenburg y con Balling (quien actuaba como una suerte de mediador con el grupo de Ámsterdam), sino que además tuvo encuentros intelectuales con una serie de estudiantes provenientes de la universidad de Leiden que viajaban a Rijnsburg para iluminarse mejor sobre los principios de la filosofía cartesiana. Cornelis Bontekoe era un médico de Leiden que, en la década de 1660, «llama a Spinoza "un maestro de geometría al servicio de los jóvenes discípulos de la universidad de Leiden, donde la verdadera filosofía [la de Descartes] estaba, en esa época, bajo la cruz [esto es, prohibida]"» (Nadler, 2018: 229) y refiere, además, a estudiantes que, a menudo, iban a visitarlo a Rijnsburg.

También se encontraba entre estos estudiantes uno danés, Niels Stensen, quien iba a convertirse luego en un anatomista logrado. «Escribiendo en 1671, Stensen recuerda a Spinoza como "un hombre que fue una vez un buen amigo mío" y en otra parte afirmó haber conocido bien "a los muchos spinozistas de los Países Bajos"» (Nadler, 2018: 229-230). Spinoza, a cambio, viajaba numerosas veces desde Rijnsburg a Leiden para atender a algunas disecciones que Stensen realizaba en la universidad. Stensen, no obstante, se convirtió luego al catolicismo y denunció a Spinoza ante las autoridades del Vaticano en 1677.

Burchard de Volder era otro de esos estudiantes. Nacido en Ámsterdam en 1643 en una familia de origen menonita, debe haber conocido a Spinoza cuando ambos vivían en esa ciudad. Es más, posiblemente de Volder también haya aprendido latín en el instituto de van den Enden, quizás con la asistencia de Spinoza. Luego, de Volder se volcó a estudiar filosofía y matemática en la universidad de Utrech y, más tarde, medicina en Leiden. Permaneció allí hasta 1664, cuando completó sus estudios de grado y retornó a su ciudad natal para llevar a cabo la práctica médica. Interesado en la filosofía de Descartes, de Volder seguramente habría realizado distintos viajes a Rijnsburg durante sus días de estudiante en la universidad para hablar con el residente del pueblo experto en el pensamiento cartesiano. Lo cierto es que, a mediados de la década de 1660, de Volder y Spinoza se habían convertido en muy buenos amigos. Aunque su trabajo lo mantenía ocupado, eso no lograba, en de Volder, aplacar un interés especial sobre las cuestiones matemáticas y científicas. De Volder publicó algunas obras abocadas a la filosofía y mantuvo una sostenida relación epistolar con Leibniz, Huygens y otros. En 1697, de Volder se convirtió en rector de la universidad de Leiden, lo cual daba cuenta de los terrenos ganados por el cartesianismo, que dejaba ya de ser, progresivamente, una filosofía maldita que a duras penas era enseñada.

Spinoza parece haber tenido un talento para atraer a un grupo de individuos similares a él que estaban ansiosos por escuchar y discutir lo que tenía que decir sobre varios temas filosóficos y es posible que, durante este tiempo en Rijnsburg, un círculo se haya desarrollado en Leiden un círculo paralelo al de Ámsterdam (Nadler, 2018: 231).

Fue justamente uno de los estudiantes de Leiden que visitaba a Spinoza el que iba a ocupar un lugar, aunque no trascendental, sí importante en su biografía. Este estudiante se reunía con Spinoza para que éste le impartiera lecciones extensas sobre un conjunto de tópicos, en especial sobre la filosofía cartesiana. Eran tan largas las sesiones que, incluso, este estudiante se convirtió en un compañero de casa de Spinoza. Se trataba de Johannes Casear o Caseario. Este estudiante, nacido en 1642 en Ámsterdam, había conocido a Spinoza en el instituto de van den Enden a mediados de la década de 1650, donde quizás recibió por parte de Spinoza sus primeras lecciones sobre gramática latina. Casearius dejó luego Ámsterdam por Leiden para estudiar teología, al mismo tiempo en que Spinoza se mudó a Rijnsburg. Caseario vivió en Leiden muy brevemente, tan sólo para trasladarse luego a la casa donde Spinoza vivía. Como mencionamos, su objetivo era instruirse en el pensamiento de Descartes. Años más tarde, Caseario regresó a su ciudad natal, luego de un breve paso por la universidad de Utrech, y comenzó su carrera de clérigo reformado. Sin embargo, él quería habitar un lugar exótico. Cuando, a finales de 1667, la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales hizo pública su necesidad de pastores para sus colonias, Caseario se enroló de inmediato. Migró, entonces, a Malabar (India), donde desarrolló un interés en la botánica. Años más tarde, en 1677, murió de disentería.

Lo interesante a destacar es que, de sus lecciones impartidas a Caseario, Spinoza se concentró en la segunda y tercera parte de *Los principios de filosofía* de Descartes. Ese era un libro que pretendía constituirse como la exposición más acabada de su filosofía y ciencia; básicamente: un intento por realizar una exposición completa y sistemática de todos los temas posibles, enfocándose, en particular, en el método, la metafísica y la filosofía natural. En detalle, en las partes segunda y tercera de *Los principios de filosofía*, Descartes elucida su concepción de la física y de la física de los cuerpos celestiales, respectivamente.

En sus lecciones, Spinoza procedió metódicamente como un maestro dictando de manera precisa las enseñanzas de Descartes, a veces realizando observaciones de carácter crítico. Ahora bien, cuando los amigos de Spinoza en Ámsterdam se enteraron que él se encontraba dando lecciones sobre la filosofía cartesiana y que, además, el beneficiario de éstas se encontraba viviendo en la misma casa con él, algunos se volvieron un tanto celosos. En una carta fechada el 24 de febrero de 1663, Simon de Vries escribía:

> Ya hace tiempo que deseo visitarle personalmente, pero el tiempo y el largo invierno no me lo han permitido. A veces, me quejo de mi suerte, que interpone entre nosotros un espacio que nos mantiene tan alejados al uno del otro. Dichoso, más aún, dichosísimo su compañero Caseario, que, al morar bajo el mismo techo, puede conversar con usted de los temas más importantes durante la comida, la cena y el paseo. Pero, aunque nuestros cuerpos están tan alejados el uno del otro, usted ha estado muchísimas veces presente a mi espíritu, especialmente cuando me dedico a sus escritos y los toco con mis manos (Spinoza, 1988: 113-114).

De la respuesta de Spinoza aprendemos que, si bien Caseario se comportaba como un estudiante ávido de conocimiento, era, no obstante, un pupilo indisciplinado. Spinoza lo encontró inmaduro, impaciente y difícil de enseñarle. La tarea de educar a Caseario devino, entonces, para Spinoza, una carga más que un placer. De todos modos, quizás recordando su propia juventud, adscribió todos estos defectos de su estudiante a su escasa edad. El filósofo holandés tenía, en este sentido, grandes esperanzas para su pupilo, veía talento real en él, aun cuando considerara que Caseario no estaba listo para ser instruido en relación con su propio pensamiento. La enseñanza a Caseario debe haber oficiado como una especie de distracción para el filósofo, puesto que le permitía distenderse de otros proyectos más grandes que lo abrumaban, como lo era en particular el trabajo para presentar su sistema filosófico. Hacia 1662, Spinoza todavía se encontraba revisando su *Tratado breve*. Sus ideas sobre Dios, la naturaleza y el bienestar humano ya se habrían efectivamente consolidado para esa época; pero era de su interés reformular ciertos detalles importantes, como la naturaleza de la relación entre la mente y el cuerpo, la división entre los géneros de conocimiento y la catalogación de las pasiones.

Podemos ver, entonces, que en Rijnsburg Spinoza continuó cosechando distintas amistades con una variedad de personas las cuales, la mayoría, vivían cerca del filósofo, como así también otras pocas que vivían más alejadas. Entre las últimas cae el nombre de Oldenburg quien, además de intercambiar distintas cartas con Spinoza,

haría de nexo entre el pensador holandés y la Sociedad Real de Ciencias de Inglaterra. Por su parte, entre las primeras podemos ubicar a un conjunto heterogéneo de hombres, de los cuales destacamos a Caseario, no tanto por la influencia que éste ejerció en Spinoza, sino por el rol que pasaría a ocupar en el contexto biográfico del filósofo, quien le impartió lecciones y que, posteriormente, daría una incipiente forma a una futura obra publicada con su nombre. En suma, Spinoza continuó ampliando sus círculos de amistades, todas ellas establecidas en función un respeto mutuo y una común búsqueda de la verdad.

En 1663, empero, Spinoza se traslada nuevamente a otro pueblo, esta vez a Voorburg, ubicada próxima a La Haya. Es importante destacar que, dos años más tarde, en 1665, Voorburg se encontrará sumida en

> una disputa civil rencorosa sobre quién sería el próximo pastor de la iglesia local. En una petición redactada por un partido de la disputa escrita al gobierno municipal de Delft, bajo cuya jurisdicción se encontraba Voorburg, se hace mención a un Daniel Tydeman, en cuya casa se alojaba «un cierto A[¿msterdamés?] Spinoza, nacido de padres judíos, quien es ahora (de acuerdo a lo que se dice) un ateísta, esto es, un hombre que se burla de todas las religiones y es, entonces, un elemento pernicioso en esta república» (Nadler, 2018: 239).

Efectivamente, Spinoza encontró confort en la casa de Tydeman, pintor de ocupación y anterior —y futuro— soldado. Él vivía con su esposa, Margarita Karels, en una casa sobre Kerkstraat, probablemente cerca del centro del pueblo. Eran miembros de la Iglesia reformada, aunque se presume que Tydeman era proclive a las sectas colegiantes. Por ese motivo se presume que Spinoza decidió establecerse en Voorburg: por recomendación de sus conocidos colegiantes. Voorburg era, en ese entonces, un pueblo más grande que Rijnsburg, aunque su magnitud le brindaba el solaz y la quietud que Spinoza buscaba.

En Voorburg Spinoza se hizo nuevamente de un círculo de admiradores: disfrutaban departir con él y a menudo se encontraban con su compañía. A pesar de esto, y del hecho de que Voorburg se encontraba más alejado de Ámsterdam que Rijnsburg, Spinoza logró sostener un marcado intercambio de misivas con sus amigos anteriores. De hecho, Simon de Vries fue a visitarlo en 1663 y haría lo mismo varias veces más en años posteriores, antes de que Spinoza se mudara a La Haya. Por su parte, Spinoza también disfrutaba de sus viajes de retorno a Ámsterdam y los días que pasaba en esa ciudad. Las enseñanzas impartidas por Spinoza a Caseario iban a servirle de un gran insumo prospectivo. Ellas dieron su fruto al constituirse como el núcleo de lo que luego conformaría el único texto de Spinoza publicado bajo su nombre en 1663: los Principios de filosofía de Descartes (2014b). Es precisamente en una de sus estadías en Ámsterdam en donde sus amigos conminaron al filósofo a reunir las lecciones que había dado en forma de un libro. En particular, fue Meyer quien ayudó a Spinoza a pulir sus reflexiones, controlando no sólo su latín sino ayudándolo a dar un formato único al texto, inclusive llegando a componer un prefacio al mismo.

Spinoza, entonces, aceptó publicar su Principios de filosofía de Descartes junto con un apéndice al final del texto, el cual contenía los Pensamientos metafísicos (2014a). Para la publicación de este libro tuvo Spinoza que interrumpir la redacción de la *Ética*. Los Principios de la filosofía de Descartes no tenían únicamente la intención de exponer una filosofía que Spinoza consideraba modernísima (y verter, allí, también, de manera soterrada, rectificaciones y reformulaciones propias) sino que también tenía por propósito el beneficio de todos los hombres. Tal como Spinoza vivía una vida orientada por el ideal de la verdad, asimismo quería que las demás personas pudieran perseguir ese mismo fin. La verdadera filosofía, la más benéfica para la humanidad era, entonces, la moderna, inspirada en los principios cartesianos. Si Spinoza abrevaba de Descartes, esto no implicaba, ciertamente, dejar el pensamiento del francés impoluto: en efecto, Spinoza intervino en su pensamiento y, lejos de ser un mero sumario de las ideas fundamentales de Descartes, Spinoza reorganizó y reordenó estos principios para satisfacer una presentación geométrica. En este sentido, utilizaba Spinoza una serie de principios cartesianos reformulados por mor de su exposición con el objetivo de hacerlos enfrentar y dar solución a problemas con los que Descartes no había lidiado de manera correcta.

> Spinoza clarifica, interpreta, explica, expande, da ejemplos, justifica, añade premisas suprimidas, mejora los argumentos; brevemente, actúa a veces como un leal aunque creativo cartesiano, haciendo lo que otros filósofos cartesianos más o menos ortodoxos hicieron en el siglo XVII. Pero él también interroga, critica, suspende el juicio […], corrige y tajantemente niega cosas que Descartes declaró. A veces le da a Descartes el beneficio de la duda […]; en otro lugar le llama la atención (Nadler, 2018: 245).

El problema con esta restitución que Spinoza realiza de la filosofía de Descartes es advertir cuándo termina la filosofía del segundo y cuándo comienza la del primero. Eso mismo le sucedió a una persona con la que Spinoza va a mantener un interesante intercambio epistolar (incluida una reunión en persona). Willem van Blijenbergh, precisamente, le formula a Spinoza el 27 de marzo de 1665 la siguiente pregunta: «¿cómo podré yo, al leer los Principia […], lo que está expuesto según la opinión de Descartes y lo que está expuesto según su propia opinión [la de Spinoza]?» (Spinoza, 1988: 215). Blijenbergh le escribe a Spinoza impulsado por «el deseo de la verdad pura» (Spinoza, 1988: 162). Comerciante de granos y agente en Dordrecht, Blijenbergh, a pesar de encontrarse volcado a los negocios comerciales, siempre tuvo un interés por la teología y por la filosofía y aprovechó la oportunidad que se le presentó para establecer una relación con Spinoza e inquirirle sobre varias cuestiones. Spinoza, por su parte, nada sabía de este personaje, con quien luego va a mantener un fructífero e interesante intercambio epistolar, aunque no carente de disgustos. Como señalamos, Blijenbergh sólo había leído de Spinoza los Principios de la filosofía de Descartes, junto con su apéndice metafísico, pero le era difícil encontrar la propia voz del filósofo holandés cuando este emprendía la restitución del pensamiento cartesiano, por lo que no podía distinguir los dichos

de Spinoza de los de Descartes. Pero, a la vez que Blijenbergh encontró «muchas cosas que me agradaron sobremanera a mi paladar, también se me han presentado algunas que mi estómago no podía digerir bien» (Spinoza, 1988: 162-163). En su primera misiva, Blijenbergh le preguntará a Spinoza sobre el estatuto del bien y del mal en relación al pecado, como así también el espacio librado a la libertad humana y la inmortalidad del alma.

No pretendemos aquí reconstituir el intercambio epistolar de Spinoza con Blijenbergh[42]. Sólo destacaremos que, ante la respuesta de Spinoza a dichas preguntas, el agente y comerciante de granos vuelve a formularle varias objeciones más a las que Spinoza vuelve a contestar, hasta que finalmente ambos realizan un encuentro *vis-à-vis* en la residencia de Spinoza. El filósofo prontamente quedará desencantado de haber establecido una relación con tan curioso personaje, el cual era incapaz de entender correctamente los postulados de Spinoza y se encontraba henchido de prejuicios hacia él por mor de su formación intelectual cristiana. En este sentido, la discusión con Blijenbergh le habría servido a Spinoza de índice sobre cómo sus doctrinas podrían ser recibidas por el gran público neerlandés y, muy particularmente, por parte de los adeptos a la Iglesia reformada.

Con ello, terminamos el *racconto* de los círculos de Spinoza. A pesar de que nuestro filósofo se traslada posteriormente a La Haya, no cultiva allí nuevas amistades que constituyan un círculo nuevo, sino que se dedica a mantener y cultivar las ya adquiridas hasta ese momento. Como podemos observar, la tan difundida imagen de un Spinoza solitario, recluido y solo en su habitación, dedicando largas horas a la lectura y a la escritura, es infundada: el holandés no cesó de tejer amistades, conocer a nuevas personas, ponerse en contacto con distintos hombres que lo actualizaban sobre los descubrimientos científicos recientes y sobre nuevos experimentos llevados a cabo. Spinoza era, en este sentido, una persona que convivía con otras, no solamente en el plano físico, sino que también en el mental: él pensaba con otros, discutía con otros, intercambiaba ideas y conocimiento con otros. Spinoza era inseparable de sus amigos, del mismo modo en que los distintos círculos que Spinoza integró no podían ser apartados de él. Y, a pesar de que Spinoza era siempre el catalizador de estos grupos, es decir, él siempre se erguía como la figura que ejercía de disparador de los distintos debates, también sabía aceptar las críticas que se le formulaban e incorporar las observaciones realizadas a sus trabajos. Si bien no podemos apreciar tan claramente, a diferencia del apartado anterior, una dimensión teórica que haya influido en Spinoza, sí podemos establecer que, sin la ayuda de esos amigos, gran parte de la obra del filósofo no existiría o —si adoptamos una hipótesis de menor tenor— lo habría hecho de una manera muy distinta a la que nos fue legada.

[42] Para ello, remitimos a Deleuze (2008).

IV. Recapitulación: Spinoza y su entorno

Ubicar a Spinoza en su medio; eso hemos intentado hacer en el presente capítulo de este libro. Lo que advertimos en la introducción, en especial, aquello que refería a los preceptos metodológicos que hemos considerado, nos enseña que no podemos tomar en cuenta o analizar el pensamiento de un autor desencarnado del contexto en el que se encuentra inserto. Un pensamiento, una idea o una obra no es algo acendrado, puro: forma parte, más bien, de una coyuntura de la cual no puede ser alejado so pena de cometer exámenes erróneos y llegar a conclusiones apresuradas.

En el primer apartado hemos estudiado la coyuntura de las Provincias Unidas, al menos durante el tiempo en que Spinoza vivió, en su faceta política, económica, social y religiosa. Allí hemos visto la fragilidad política que marcaba a los Países Bajos, producto de conformar una unión de siete provincias en las que el pretendido gobierno central tenía un rol poco preciso y el cual se superponía con otras prerrogativas que eran detentadas por las diferentes provincias. De hecho, la pregunta que los neerlandeses no dejaron de hacerse era dónde residía, verdaderamente, el poder. En este sentido, hemos analizado que los distintos Estados comportaban un poder que dimanaba directamente de las ciudades o pueblos. Al abordar esta cuestión tampoco hemos pasado por alto el papel que desempeñó Johan de Witt como Gran Pensionario, describiendo las posturas que este tenía respecto a una diversidad de tópicos, en particular a su consideración sobre la libertad (adoptando y constituyendo un partido llamado «Libertad Verdadera»), las relaciones internacionales y el interés. Luego, hemos examinado la faz económica de las Provincias Unidas y mostrado el rápido crecimiento que fue experimentado a lo largo del siglo xvii, en especial en aquellas regiones ubicadas cerca del mar, con las industrias y los intercambios comerciales que habían prosperado durante ese tiempo. En lo que respecta a la sociedad, contemplamos la conformación de una incipiente burguesía pero, al mismo tiempo, hemos pasado revista sobre cómo los avances económicos impactaron en la reestructuración de la sociedad neerlandesa, focalizándonos en cómo se incrementó la urbanización y cómo fueron afectadas las poblaciones rurales. En lo que respecta a la religión, hemos hecho hincapié en lo que consideramos el clivaje fundamental que atravesaba a las Provincias Unidas durante ese tiempo, a saber: la división entre remostrantes o arminianos y contra-remonstrantes o gomaristas.

Una vez detallado el contexto en el que Spinoza vivió, hemos procedido, en segundo lugar, a elucidar la coyuntura intelectual en la que el filósofo se encontraba inserto. Así, hemos caracterizado a los Países Bajos, en el siglo xvii, como plagado de debates interminables y proficuos. Toda esa movilización de obras, textos y panfletos que circulaban sin cesar implicaba la adopción de una estrategia discursiva que buscara, por parte del autor, ganarse adeptos en el núcleo del público, siempre expectante a cualquier tipo de controversia. Si bien las Provincias Unidas eran un territorio que se caracterizaba, antes que nada, por su política tolerante y propensa

a abrigar todo tipo de posiciones, eso no dejaba exento de peligros a quienes publicaran trabajos con postulados heterodoxos. De manera que la patencia de este riesgo imposible de ser eliminado implicó también que los autores tuvieran que llevar a cabo un modo de escritura prudente y cauto. Acto seguido, hemos repuesto sucintamente los principales argumentos de *The true interest and political maxims of the Republick of Holland and West-Friesland. In three parts* de Pieter de la Court, destacando el lugar central que ocupan allí la noción del interés, la consideración de los Países Bajos como una república pacifista y comercial y su atención a la situación particular que las Provincias Unidas atravesaban. Posteriormente, hemos hecho énfasis en la influencia de Descartes sobre la intelectualidad neerlandesa, en tanto creemos que el aporte decisivo a la coyuntura de los Países Bajos habría sido, además de la influencia de su filosofía, su método de escritura geométrico y sintético. Finalmente, hemos resaltado la influencia de dos autores, Hobbes y Grocio, quienes, a partir de las obras que de ellos disponía Spinoza en su biblioteca, habrían desempeñado un profundo impacto en la coyuntura intelectual neerlandesa a partir de sus teorías del derecho natural.

Por último, en el tercer apartado nos hemos abocado al estudio de aquellas personas con las cuales Spinoza había establecido contacto, quienes entablaron una relación con el filósofo holandés que podría denominarse como de amistad. En efecto, a lo largo de su vida Spinoza se fue relacionando con distintos hombres quienes pasaron a ocupar, cada uno de ellos, un lugar destacado en su biografía y, gracias a dicha cercanía, ejercieron una influencia sobre él. Así, como mencionamos oportunamente, podríamos agrupar a las distintas personas que aparecieron en la vida de Spinoza de acuerdo a distintos círculos no concéntricos, a veces solapados entre sí, y que tendrían como punto de contacto un punto central constituido por el mismo autor. Así, encontramos cuatro círculos: el de los colegiantes, el de Franciscus van den Enden, el de Rijnsburg y el de Voorburg. En cada uno de ellos Spinoza entabló relaciones de compañerismo y de amistad con diferentes personas, relaciones que van a quedar documentadas por las distintas misivas que figuraban en su epistolario.

Si este capítulo parece alejado del primero es porque aquí nos hemos enfocado en un aspecto relevante aunque a menudo menoscabado de los estudios que versan sobre Spinoza: su entorno, su coyuntura, esto es, el medio en el cual Spinoza vivía. No podemos, de ninguna manera, soslayar este aspecto puesto que el autor no puede separarse del medio en el cual se encontraba inserto. Es por eso que hemos intitulado este capítulo 2 como «El momento neerlandés». Aquí la referencia a Pocock —específicamente, a su *The machiavellian moment* (2016)— es marcada, y esto no es por nada. Debemos precisamente a Pocock el estudio de lo que él definió como un momento particular y situado de la teoría política: así se ha podido atestiguar cómo los ideales republicanos de los humanistas cívicos planteaban el problema de una sociedad, esto es, de un cuerpo político eminentemente republicano que,

encerrado en un contexto de predominancia de la naturaleza humana definida por Aristóteles y un esquema trascendental cristiano que denegaba cualquier intento de salida secular, pugnaba por su existencia en pleno siglo xvi: de esta forma se hizo foco en este «momento maquiaveliano», haciendo énfasis tanto en el momento temporalmente definido, como en el problema del surgimiento de la república y la participación de sus ciudadanos.

> Pero no se trata solamente de un tiempo político que coincide con la crisis de las comunidades tardo-medievales y nacimiento de los Estados modernos. El momento maquiaveliano representa el pasaje de una cosmovisión que conceptualiza al mundo político como un planeta más de un universo cosmológico amplio (Pavel, 1992: 31-61) a la visión, hegemónica a partir del siglo xvii, que hace de los órdenes políticos creaciones artificiales de la decisión humana. Nicolás Maquiavelo (1469-1527) es un teórico político de la transición porque se ocupó de estudiar las formas políticas que surgían luego de un cambio de régimen. Pero también es un pensador en transición: vive a mitad de camino entre el orden teológico político clásico y la modernidad (Rodríguez Rial, 2020: 124-125).

Siguiendo este razonamiento, resulta útil un artículo de Gabriela Rodríguez Rial (2020) el cual, si bien se enfoca en la temática de los afectos, precisa tres momentos distintos que podrían advertirse a lo largo de la historia de la teoría política. En particular, ella identifica, luego de un primer momento maquiaveliano, un segundo momento denominado como hobbesiano. Respecto de éste, la autora menciona que

> [e]l momento hobbesiano coincide temporalmente con la consolidación política y conceptual del Estado como forma política soberana que se produce en Europa en los siglos xvi y xvii. En las historias de la filosofía se asocia a Thomas Hobbes (1588-1679) con una doctrina que aborda la política desde el prisma epistemológico de la ciencia hegemónica en su tiempo, la física matemática. El naturalismo, la lógica cartesiano-axiomática y la intención de construir un orden político artificial a partir de una fisiología y una psicología comunes a todos los seres humanos rompen con el paradigma político-cosmológico que todavía gobernaba el pensamiento de Maquiavelo (Rodríguez Rial, 2020: 130).

Lo que nos interesa particularmente de este análisis es la figura de Spinoza, que la autora rescata y pone en relación —una sumamente propincua— a la de Hobbes.

Así, lo que intentamos proponer aquí es acuñar un nuevo momento en el devenir intelectual de la teoría política: el momento neerlandés. A Pocock se le ha remarcado en varias ocasiones que su concepto de republicanismo es excesivamente temporal y geográficamente restringido, dejando de lado y sin reconocer a otras tradiciones republicanas. Precisamente, el pensamiento de los de la Court permiten precisar un tipo de teoría que, si bien se aparta de las principales características maquiavelianas, es considerada como republicana por su férrea oposicióna cualquier tipo de dominación que amenace la libertad, específicamente aquella materializada por la monarquía. Westeijn es muy ilustrativo al respecto:

> Resulta sorprendente que la noción maquiavélica clave de la utilidad de la discordia, la idea de que los tumultos entre nobles y plebeyos fortalecían el cuerpo político romano, esté en gran medida ausente del pensamiento de los de la Court. Mientras que Maquiavelo sostenía que el conflicto es preferible al consenso porque hace que una república sea dinámica y, por tanto, poderosa y libre, los de la Court se adherían a la actitud más convencional de que la estabilidad y la concordia deben prevalecer siempre. Aunque las luchas políticas son inevitables, en las verdaderas repúblicas los tumultos nunca son mortales, sino que funcionan como una fuerte medicina que erradica la enfermedad. Sin embargo, en un gobierno mal ordenado —y aquí De la Courts menciona los últimos años de la República romana como ejemplo— el conflicto acabará por hacerse endémico y conducirá al golpe mortal de la libertad republicana. Este repudio del modelo romano deja claro que los hermanos de la Court vivieron menos un Momento Maquiaveliano que un Momento Erasmiano[43]: su república persistirá por la resignación pacífica y la concordia, no por la toma militante de una fortuna indomable (Weststeijn, 2012: 291)

De forma similar, Hammersley también ha enfatizado la naturaleza comercial del republicanismo neerlandés que, no por ello, desdeñaba la preocupación que dicha corriente tenía por las virtudes:

> A pesar de abrazar el comercio, los neerlandeses expresaron inquietud por la moralidad y la amenaza de la corrupción. […] Aunque aceptaban que las pasiones podían ser tamizadas a través de la razón, la virtud y la educación, no pensaban que las pasiones podían ser controladas completamente y, por lo tanto, rechazaban cualquier forma de gobierno que descansara en la virtud política de los ciudadanos o de los gobernantes para funcionar. En cambio, insistían en que los órdenes constitucionales y el interés propio debían ser utilizados si se quería promover el bien común (Hammersley, 2020: 67).

Momento que se aboca a la defensa de la libertad, que concierne a la fragilidad de los órdenes políticos republicanos, cuyo poder emana del pueblo (entendiendo a éste como conformado por un conjunto de ciudadanos que participan de la vida en común, en forma interesada), y cuyo propósito no es tanto buscar expandirse territorialmente a través de las conquistas militares, sino entablar una relación pacífica con los demás Estados y afianzar y desarrollar las transacciones comerciales. Cuatro son, entonces, las características del momento neerlandés: 1. la defensa acérrima de la libertad, entendida en un sentido amplio como la oposición a cualquier situación de esclavitud, 2. su preocupación por la perpetuación de una comunidad política, 3. el involucramiento en ella por parte de una ciudadanía que actúa movilizada a través de la persecución del interés propio y 4. una concepción de la república que busca dirimir sus conflictos internacionales de forma pacífica y que busca promover los intercambios

[43] Con «Momento Erasmiano» Weststeijn alude a la figura del humanista Erasmo de Róterdam y la caracteriza por un fuerte rechazo a los cambios revolucionarios, un ataque a las interferencias clericales en la política y un compromiso a la libertad de religión inspirado comercialmente.

mercantiles[44]. Se trata esta, como veremos en el capítulo siguiente, de una definición meramente tentativa, a ser ensanchada en función de las ganancias a ser obtenidas posteriormente. Enumeramos aquí aquellos puntos que hacen al republicanismo neerlandés y que también se verán reflejados en la obra de Spionoza, ya que, como veremos, una definición de la libertad en términos negativos como la elucidada por los de la Court difícilmente pueda tener cabida dentro del pensamiento de Spinoza. Sin embargo, podemos quedarnos con lo central de esta definición provisoria: estos puntos se encuentran perfectamente reflejados en la situación neerlandesa del siglo XVII y que habrán de impactar, como veremos a lo largo del libro, en la teoría spinoziana.

La preocupación principal de nuestro filósofo, tal como deja traslucir el *Tratado teológico-político*, giraba en torno al sostenimiento del régimen republicano de Johan de Witt, quien actuó como Gran Pensionario en el primer periodo sin estatuderato de los Países Bajos. La proclama de Spinoza en dicho tratado era, como es sabido y como veremos posteriormente, la defensa de la libertad de filosofar, esto es, el derecho de poder pensar y expresar la opinión que los súbditos quisieran dentro del contexto de un Estado. Para ello era necesario, siempre según Spinoza, diferenciar a la filosofía de la religión, lo cual, en un plano políticamente situado, implicaba desarmar la alianza teológico-política que se había conformado entre el partido de los *prinsgezinden* y los cristianos de cuño contra-remonstrante. Dicha alianza hacía, en efecto, peligrar el mandato político de de Witt. En este sentido, veremos también luego en el cuarto capítulo, la concepción antropológica de Spinoza es netamente realista, esto es, concibiendo al ser humano como un animal que actúa interesadamente, y pondera, asimismo, en una elevada instancia el imperio de la paz y de la seguridad dentro del Estado.

En el capítulo siguiente procederemos, entonces, con el relevamiento de carácter crítico de las posiciones estudiadas en el capítulo 1. Gracias a las ganancias obtenidas de la investigación del contexto intelectual en el que Spinoza se desenvolvía y trabajaba, creemos que es posible rebatir estas interpretaciones analizadas. Por lo pronto, y antes de concluir con el presente capítulo, querríamos fijar una idea que se yergue como la columna vertebral de este libro. La misma es la siguiente: entender la peculiaridad del contexto republicano neerlandés, una peculiaridad que hace que presente sus diferencias en relación a la tradición republicana atlántica tan propugnada por Pocock, pero que es, al fin y al cabo, una peculiaridad que signó una época ubicada en un tiempo y espacio finito: el momento neerlandés.

[44] Lo cual, como indica Weststeijn, no significa que la República de las Provincias Unidas haya buscado mantenerse dentro de sus fronteras, sino expandir sus influencias a través del comercio (Weststeijn, 2018).

III
IMPUGNACIÓN DE POSICIONES

Se intersecan aquí dos rectas que venían avanzando en forma paralela sin tocarse. Por un lado, en el capítulo 1 habíamos presentado el estado del arte imperante respecto de aquellos comentaristas que establecían un lazo entre la tradición de pensamiento republicana y la filosofía de Spinoza. En este sentido, habíamos encontrado que se presentaban, *grosso modo*, tres tipos de posiciones: una primera, que postulaba que la pertenencia republicana de Spinoza se encontraba fundamentada en una equivalencia marcada con una tradición democrática, haciendo que, para decirlo de otro modo, la república se volviera un sinónimo de democracia; una segunda, que entendía que Spinoza no podía pertenecer a la tradición de pensamiento republicana puesto que el mismo utilizaba un lenguaje que es incompatible con el origen greco-romano que es característico del republicanismo; y, finalmente, una tercera que concebía que Spinoza podía efectivamente, ser inscrito dentro de la tradición de pensamiento republicana, pero sólo a título de comprender que Spinoza mismo abogaba por una forma política no demócrata, particularmente por la aristocracia.

Por otra parte, en el capítulo 2 hemos desarrollado el contexto en el cual Spinoza se encontraba inserto. En primer lugar, hemos analizado la coyuntura política, económica, social y religiosa de las Provincias Unidas, destacando los principales fenómenos acontecidos dentro de cada dimensión. Luego, desarrollamos el medio intelectual de los Países Bajos, al cual Spinoza no podía permanecer indiferente, destacando los debates característicos de dicha época, lo cual exigía una prudencia en la escritura, la influencia del pensamiento de los hermanos de la Court, la pregnancia del método geométrico para demostrar verdades en cuanto a la filosofía, como así también la presencia de un discurso fuertemente iusnaturalista de la mano de la presencia de los pensamientos de Hobbes y de Grocio. Finalmente, hemos descrito el círculo de personas allegadas al filósofo, quienes mantuvieron intercambios epistolares frecuentes con el mismo y se reunieron de manera asidua con él, conformando, todos ellos, una suerte de círculos no concéntricos, solapados entre sí y que tenían a Spinoza por punto de encuentro.

Ahora bien, este tipo de reflexiones, en particular las que se encuentran vertidas en el capítulo 2, son motivadas por las advertencias metodológicas que han realizado distintos teóricos de la Historia Intelectual. En particular, nos resuenan fuertemente aquellas afirmadas por Pocock[1]. Porque precisamente, en una obra de carácter metodológico, Pocock (2011) previene al filósofo y al historiador de una serie de cuestiones, una serie de experimentos interpretativos en los que éstos incurren, una suerte de juegos que no contemplan el carácter histórico de la materia sobre la que trabaja, esto es: los textos de autores clásicos. Si la filosofía política es aquello que sucede «cuando la gente reflexiona en torno a sus lenguajes políticos» (Pocock, 2011: 68), entonces se hace imprescindible que el historiador o el dominio de la historia acudan al rescate del filósofo: para ayudarle a eliminar —para retomar la terminología de Pocock— esos monstruos que ha creado, esto es, a ser conscientes y dar cuenta del momento en que el filósofo empieza a realizar juegos del lenguaje, totalmente desconectados de los actos de habla de aquellos con los que quiere dialogar[2].

> Pero, aún a riesgo de parecer un exceso crítico creo que, en el mismo momento en que *Ego* insiste en que su experimento no responde a los sucesos que tienen lugar en el seno del lenguaje ordinario y la historia compartida, sino solo a lo que ocurre en el universo de su experimento (si es que eso tiene algún tipo de historia) sus actividades se vuelven triviales, irresponsables y vienen motivadas, consciente o inconscientemente, por mero afán de poder. No deberíamos permitir que *Ego* transformara nuestro universo en un laboratorio-cueva en el que pudiera reinar adoptando el papel de científico loco (Pocock, 2011: 78)

Esto es, cuando un intérprete (*Ego*) empieza descontrolarse con los actos de habla en relación a los autores que interpreta (*Alter*), la historia debe intervenir, con el objeto de evitar que recaiga en ese tipo de actitudes.

¿A qué nos conduce esto? A que si el historiador quiere reconstruir el discurso en el que se expresa el pensamiento político, debe tener en cuenta no sólo que los lenguajes de la política son plurales y flexibles, sino que también debe considerar cierto modelo heurístico, por el cual reconozca la coexistencia simultánea de distintos paradigmas[3] lingüísticos. Para ello, el historiador tiene que tomar una serie de recaudos, entre los que pueden nombrarse los siguientes:

[1] Aquí, y hasta el comienzo del primer apartado del presente capítulo, repondremos argumentos ya esgrimidos en Ricci Cernadas (2022).

[2] Debe, no obstante, quedar en claro que «[c]onvertir a la historia en auxiliar de la filosofía no resolverá el problema de los puntos de contacto de Frankenstein» (Pocock, 2011: 70), esto es, supeditar la historia a la filosofía no servirá para impedir crear confusiones a la hora de realizar filosofía política. De lo que se trata es entonces de articular de manera adecuada una colaboración entre filosofía e historia.

[3] «Tal como lo defino, un paradigma es una forma de estructurar un campo de investigación y otro tipo de acción intelectual que da prioridad a ciertas estructuras y actividades excluyendo otras» (Pocock, 2011: 86).

> descubrir el lenguaje o lenguajes en el que fue escrito el texto que está estudiando y los parámetros del discurso; hallar los actos de habla que el autor realizó o quería realizar, así como cualquier punto en el que pudieran entrar en conflicto con los parámetros impuestos por los lenguajes; debe asimismo demostrar con ayuda de qué lenguajes han interpretado esos textos los interlocutores y preguntarse si son los mismos usados por el autor para redactar los textos. Habría que ver, además, si el proceso de interpretación generó una de esas tensiones entre intención, acto de habla y lenguaje que imaginamos pudieron llevar a la innovación o modificación del lenguaje político y sus usos (Pocock, 2011: 95).

Como se ve, la principal cuestión con la que el historiador debe lidiar si quiere reconstruir un discurso es hurgar en los lenguajes circulantes o en boga al momento en que el autor redactó un texto en cuestión. La historia del discurso es así sumamente compleja, tiene lugar en una serie de juegos del lenguaje perfeccionados con el tiempo y compartidos por una comunidad de hablantes. También se encuentra plagada de debates, juegos lingüísticos con estrategias e incluso acciones.

Lo que buscamos hacer en el este capítulo es, entonces, iluminar las posiciones vertidas en el primer capítulo en función de la descripción realizada en el segundo sobre el contexto en el que Spinoza vivía. Se trata, así, de realizar un análisis de los distintos comentarios que figuran en el capítulo 1, leyéndolos al pie de la letra, y estudiando por qué sus postulaciones son erróneas debido a una carencia, en su estudio, del medio circundante a Spinoza, sin el cual cualquier interpretación deviene ausente de una contextualización apropiada y arroja conclusiones flagrantemente erróneas, puesto que, sin considerar la coyuntura en que un autor se desenvuelve, no se puede adscribir que el mismo pertenezca, o no, a una tradición de pensamiento determinada. Como ya fue mencionado, un autor no puede ser aislado de la trama que lo envuelve, ningún autor puede pensar fuera de su época. Esto, ciertamente, no implica que un autor no pueda ser intempestivo, sino que se trata, más bien, de que este carácter sólo puede adjudicarse en función de las ideas circulantes de una época particular. Esto es, si un autor va en contra de la corriente, es así porque existe, efectivamente, una corriente que signa su tiempo y que lo define en unas coordenadas espacial y temporalmente situadas. De esta manera, sin un debido señalamiento de estas coordenadas a las que un autor pertenece, se extraen corolarios que, aunque puedan parecer asaz interesantes, son, en su totalidad, infundados: son apenas un mero ejercicio de una creatividad que pone en relación contenidos extrínsecos entre sí. Es por dicho motivo que, en este capítulo, volveremos a las distintas posiciones que fueron señaladas en el capítulo 1 pero, ahora, para ser sometidas a una crítica que, de acuerdo a lo visto en el capítulo 2, tiene en cuenta el medio en que Spinoza llevó a cabo su práctica teórica.

I. Rebatimiento de la tradición republicana como democracia radical

Repasemos un poco, aunque sea brevemente, en qué consistía esta posición que hemos estudiado en el primer apartado del primer capítulo. Allí habíamos identificado a un conjunto de comentadores de la tradición republicana, como así también del pensamiento de Spinoza, que inscribían a este filósofo dentro de una corriente de pensamiento que podía ser llamada como democracia radical. Este nombre, de nuestra inventiva, no es casual: al intitularlo de esta manera hemos querido significar que los comentadores inscribían a Spinoza en una trama de pensamiento que vinculaba, para ellos de forma perfectamente natural, al republicanismo con la democracia. Esto, hoy en día, parece un movimiento totalmente esperable, puesto que «republicanismo y democracia son prácticamente entendidos como sinónimos» (Urbinati, 2012: 609). Es este el interesante punto enfatizado por los distintos comentadores mencionados: que tanto el republicanismo como la democracia son interpretados de forma homologable, como meros conceptos análogos, como si uno no pudiera subsistir por su cuenta sin el otro. Dicho con otras palabras: se trataría de una conceptualización en el que tanto el republicanismo como la democracia emanan de un mismo hontanar, puesto que su historia sería, *a priori*, indisociable entre sí: el republicanismo será demócrata o no será tal, y viceversa.

Así lo entiende, al menos, Claude Lefort, para quien la democracia misma debe ser republicana, so pena de perder su identidad definible. En efecto, la democracia, para valer por sí misma como tal, debe volverse republicana, puesto que ésta es la única manera de entenderla. En un sentido similar corre la conceptualización realizada por Antonio Negri respecto a la tradición republicana en la cual Spinoza puede ser inscrito. En efecto, el republicanismo podría entenderse gracias a tres características principales que lo definen: 1. un Estado entendido como inmanente al cuerpo social, desechando cualquier noción posible de una autonomía de lo político, 2. un poder concebido como proviniendo de la multitud de manera directa y sin mediación, y 3. una teoría de la constitución configurada por el antagonismo de los sujetos hacia el poder constituido. En idéntico sentido se posiciona Jonathan Israel: él entiende que, de manera soterrada y sin salir constantemente a la superficie, puede hallarse una corriente de la Ilustración entendida como radical, una Ilustración de corte toleracionista, liberacionista y secular que tendría como exponente por antonomasia a Spinoza. Es precisamente en Spinoza donde se visualizaría de mejor manera la característica de la Ilustración radical, ya que permite asignarle su peculiaridad de ser, a la vez, democrática y representativa: una democracia vehiculizada por la creencia de que el grueso de la gente era todavía ignorante y no cultivada como para llevar a cabo los asuntos políticos por ellos mismos, razón por la cual debía asignársele esa tarea a una variedad de representantes que se hicieran cargo de la voluntad del pueblo. Christopher Skeaff, en una propuesta heterodoxa, entiende que Spinoza también se encuentra propincuo a estas reflexiones que lo ubican dentro de un cuadro para el

cual la democracia es equivalente al republicanismo. Para él, Spinoza postula que todos los seres humanos por igual comportan un juicio desarrollado por el cual pueden hacerse cargo de dirimir los asuntos comunes de la sociedad, esto es, gracias al cual pueden involucrarse en el quehacer político. Allí se muestra la verdadera racionalidad de los hombres que, entrelazada por afectos alegres e ideas comunes, puede configurar un juicio reflexionante por parte de los ciudadanos que componen un Estado y que pueden desplegar un juicio político tanto constructivo como crítico. En el mismo sentido se anota la postulación de Susan James que, focalizándose en el examen del *Tratado teológico-político*, se dedica a analizar las tesis más importantes de dicho tratado. Luego de reponer de manera puntillosa no sólo el conjunto de ideas que circulaban y que establecieron el marco en el cual se constituyó el pensamiento de Spinoza, también se dedica a rescatar los puntos principales de su proyecto político. En este sentido, James destaca que el pensamiento de Spinoza llega a un atolladero relacionado a la sujeción de los súbditos a un sistema de obligación política por el cual ellos podrían vivir tanto bajo un régimen de esclavitud como bajo uno de liberación. Es gracias al republicanismo que Spinoza podría escapar a dicha encrucijada, puesto que dicho concepto permite entender que el sistema político democrático debe necesariamente excluir cualquier tipo de servidumbre y abogar por una comunidad de hombres libres. Finalmente, Christophe Miqueu indaga la patencia del elemento republicano en la filosofía de Spinoza. Así, realizando una reposición de los distintos puntos de contacto que el pensamiento spinoziano podría comportar con la tradición republicana, Miqueu llega a la conclusión de que, para que los ciudadanos puedan perseverar de forma efectiva en la obediencia, estos deben hacer coincidir su conato individual con el del Estado. Es en la figura del ciudadano donde encontraríamos, efectivamente, la dovela central que nos permitiría habilitar una concepción del sujeto político que, lejos de enfrentarse a la instancia estatal, encuentra en ésta el ámbito en donde sus deseos y voluntades pueden cumplimentarse.

Lo interesante de estas interpretaciones democráticas del republicanismo es, como dijimos, que postulan que la república y la democracia son sinónimos. Pero, al realizar esto, están escamoteando algo sumamente importante: que la democracia y el republicanismo no sólo tienen historias distintas, sino que también lógicas diferentes. En un muy instructivo artículo, Nadia Urbinati (2012) ilumina precisamente este punto: ella desconfía y critica la democracia, como si la misma pudiera pertenecer a la tradición romana y neo-romana. Por ello, su

> argumento tiene componentes históricos y teóricos. Por la parte histórica, propongo dos ideas interrelacionadas: Primero, la conceptualización de la libertad republicana en su marco romano fue perfeccionada a través de una confrontación con el punto de vista democrático sobre la política: y segundo, su rivalidad con la democracia descansaba sobre una resistencia subyacente contra la noción ateniense de paridad (*isonomia*) como un tipo de igualdad que superaba el estatus legal de la persona libre y se traslada en una reivindicación de un derecho político igualitario a participar en el hacer de la ley (Urbinati, 2012: 608).

Esto en lo que respecta a la faceta histórica. En lo que atiene a la teórica, la cuestión que plantea Urbinati es si la conceptualización negativa de la libertad republicana es anti-democrática y si dicha conceptualización es, a la postre, contra-productiva para asegurar y lograr su fin de la libertad individual como no dominación. La igualdad, en relación al menos con el poder político, es una condición necesaria para poder disfrutar de la libertad: este es el aporte que el principio de *isonomia* realiza a la teoría política de la libertad. Su propuesta, entonces, afirma que una libertad asegurada no incluye solamente normas legales vinculantes, como argumentan los teóricos neo-republicanos romanos, sino que también debe involucrar un proceso de formación de opinión y de voluntad en el cual los ciudadanos participan como iguales en cuanto a derecho.

Efectivamente, «debemos a la versión republicana de la libertad y del gobierno algunas de los argumentos más exitosos e imperecederos contra la democracia» (Urbinati, 2012: 608). Dichos argumentos han representado a la democracia como un régimen inmoderado, cuya *doxa* y criterio de votación de las leyes no constituyen, en sí mismo, un antídoto contra sus defectos intrínsecos: la demagogia y el populismo. Estos argumentos denostadores de la democracia habrían sido erigidos, de acuerdo a Urbinati, principalmente por Platón y por Polibio. De esta manera, la democracia tendría un origen más profundo que el republicanismo, un devenir separado de éste y caracterizado, según la teoría republicana, por la incapacidad de producir decisiones que aseguren la libertad individual. Pero también esta conceptualización de la democracia como régimen ominoso dataría de la tradición republicana de hontanar romano. Como hace notar Dunn (*cfr.* 2005: 54), Roma nos habría legado una enorme porción de nuestro lenguaje político contemporáneo, pero no nos brindó la palabra «democracia». Efectivamente,

> [a]unque los republicanos neo-romanos aceptan el consentimiento del gobierno de la mayoría al nivel de la práctica, su teoría de la libertad como no dominación sin embargo se hace eco de la desconfianza ciceroniana de que las ideas de la mayoría que apoyan es un criterio de la buena decisión (Urbinati, 2012: 609).

La diferencia que la teoría republicana haría, en relación con la democracia, es que esta última encerraría una concepción positiva de la libertad —en términos de Berlin—, esto es, entendiendo a la libertad como un principio de auto-gobernanza, sin importar la virtud de los ciudadanos o la calidad de los resultados. La premisa esencial de la libertad de la democracia, dice Urbinati, se encuentra contenida en la democracia misma porque ella alberga y presupone una igualdad política carente de preocupación por los resultados que arroja, comprometida por otorgarle a cada ciudadano el derecho procedimental de expresar sus opiniones libre y abiertamente y de organizarse con el propósito de disputar sobre las leyes existentes o de forjar una nueva mayoría. «Por sobre todo, la democracia gira alrededor de la libertad» (Urbinati, 2012: 609). Pero se trata de una libertad anclada al concepto de la igualdad,

puesto que lo central yace en el derecho de una libertad política igualitaria de cada uno de participar directa o indirectamente en la formación de las leyes, que luego deberán obedecer. En relación a ello es que trata la *isonomía*, es decir, la afirmación de la libertad a través de la igualdad política.

En lo ya restituido se avizora, entonces, un razonamiento que Urbinati explicita sin rodeos:

> Es importante que esclarezca mi decisión de circunscribir el republicanismo a la teoría neo-romana de la libertad y del gobierno porque, desde luego, no toda la teoría republicana es negativa en el modo jurídico de pensamiento propuesto por los teóricos neo-romanos (Urbinati, 2012: 610).

Lo que se advierte con ello es, de esta manera, que el republicanismo, a ojos de Urbinati, es emparentado con apenas uno de los orígenes que posee. En particular, nos referimos a lo siguiente: que Urbinati asocia la tradición republicana al origen romano, mientras que, al mismo tiempo, existe otro pensamiento republicano ligado a una alfaguara ateniense. Se trata de un republicanismo cuyos orígenes puede ser ubicado en la Antigua Grecia y que puede ser caracterizado como sigue: «El neo-republicanismo ateniense, también conocido como republicanismo neo-aristotélico, acentúa las virtudes cívicas y la participación política como un bien intrínseco que se ha presentado en ciertas etapas del florecimiento humano» (Uscanga Barradas, 2017: 224). Este tipo de republicanismo debe ser concebido, como dijimos, de manera distinta al otro, cuyo comienzo puede ser datado desde la Roma Antigua: «Este pensamiento se centra en crear los mecanismos institucionales que ayuden a preservar la libertad, relevando el postulado fundamental de participación democrática del pueblo expuesto en la teoría clásica como una de las más elevadas formas del bien» (Uscanga Barradas, 2017: 224). Lo propio de esta última tradición romana o neo-romana sería la postulación de una concepción de la libertad política como no dominación, ubicada entre —en el decir de Berlin— una definición negativa y otra positiva de la libertad. Estos teóricos neo-romanos propondrían una semejante caracterización de la libertad para salvaguardar la libertad individual. De esta manera, estos teóricos identificarían la propuesta de la participación activa con la tradición del humanismo cívico o republicanismo ateniense, asociada a su vez con la libertad democrática, y precisarían que allí, justamente, se encuentra cifrada la problemática central de su concepción de la libertad entendida en un sentido positivo. Así las cosas, los republicanos neo-romanos «rivalizarían con la democracia como un componente constitutivo de la identidad republicana» (Urbinati, 2012: 610), esto es, los republicanos neo-romanos librarían una batalla con aquella otra tradición de origen ateniense, vinculada con la democracia, en la disputa sobre quién sería el legítimo heredero de la tradición republicana: bien los romanos, bien los atenienses. En este sentido, como hicimos notar arriba, sería la principal falencia de la democracia de origen ateniense sus derivas demagógicas y populistas, a pesar de que sus motivaciones puedan ser nobles: «una consecuencia de esta interpretación

es que hace al republicanismo un competidor natural con la otra concepción antigua, política de la libertad —la ofrecida por la democracia—» (Urbinati, 2012: 611). La rivalidad entre la tradición republicana y la democracia se cifraría, argumenta Urbinati, en la concepción de la libertad como no dominación. Dicha libertad entendería que todo estatuto legal se contendría en entender al ciudadano no dependiente como *sui iuris*, esto es, como un ciudadano libre: enfrentado a otra visión que concebiría al ciudadano como *alieni iuris*, esto es, como una persona esclavizada. En este sentido, la constitución de un orden político seguro debe contemplar la garantía del disfrute de la libertad individual, tanto política como privada. A estos efectos, la libertad, según la conceptualiza otra posición irreductible tanto al republicanismo como a la democracia, y con ello nos referimos al liberalismo, que visualiza la libertad como ausencia de interferencias, resulta insuficiente: la libertad como no interferencia es estructuralmente peligrosa e incompleta, puesto que no tomaría en cuenta las normas y las relaciones de poder, en las cuales las autoridades políticas y los ciudadanos se ligarían de forma inextricable. Es por eso que la libertad republicana como no dominación podría existir solamente dentro del marco de una ley constitucional y no fuera o en contra de ésta. La libertad republicana, pues, requiere de un orden legal e institucional para poder ser disfrutada y salvaguardada por todos los ciudadanos. Es por ello que, decíamos, en ese tipo de libertad se encierra el enfrentamiento entre republicanos y demócratas: porque si bien la libertad republicana postula que la política acarrea necesariamente las instituciones, no implica, *per se*, una participación por parte de los ciudadanos en la confección de las leyes, en tanto la libertad individual no puede ser equiparada a ningún concepto de virtud o de participación política por parte de los súbditos. La libertad es, de esta manera, el punto de partida y el de llegada de los republicanos y los demócratas: «Mientras el punto de vista neo-romano comporta, en términos de Pettit, una "conexión definicional" con la libertad como no dominación, el democrático la concibe como una expansión de la libertad y, así, como una expresión de poder» (Urbinati, 2012: 612).

De manera que, con la posterior entrada —en términos históricos— del liberalismo a la contienda por la libertad, tenemos entonces tres actores: republicanos, demócratas y liberales. Si bien, en un principio, el republicanismo se encontraba preocupado por las potenciales interferencias arbitrarias del poder en relación a las vidas de los ciudadanos, y, por dicho motivo, se enfrentó tanto al poder encarnado en una persona (tiranía) como así también al poder depositado en la mayoría (democracia), luego los republicanos se acercaron, a partir de su definición de la libertad como no dominación, a la posición liberal que pregonaba una libertad negativa.

> De esta manera, tanto los liberales como los republicanos neo-romanos tenían un adversario idéntico, la libertad positiva, con la consideración de que los últimos eran adversarios más efectivos que los primeros y que, por esta razón, se encontraban también mejor equipados para proteger la libertad individual contra las decisiones democráticas (Urbinati, 2012: 613).

Así, esta alianza entre liberales y republicanos conlleva dos corolarios. El primero es que la libertad como no dominación se encuentra más firmemente ligada a lo legal que a las condiciones políticas o sociales de la libertad, como lo entenderían los demócratas. El segundo es que, para que la libertad domeñe efectivamente, es necesario un Estado constitucional y el imperio de la ley, lo cual deja librada al azar la especificación de un tipo de gobierno en particular, puesto que los ciudadanos podrían disfrutar de la libertad inclusive bajo un gobierno que no haya sido elegido por ellos mismos.

La oposición esencial se reduce, entonces, al enfrentamiento entre equidad e igualdad, entre republicanismo y democracia. Para los republicanos, la democracia, como ya fue señalado, constituiría un régimen simple (y no uno mixto) y, por lo tanto, inclinado necesariamente a la toma de decisiones arbitrarias, conectando la legitimidad de la ley a la voluntad de una parte de la población (la mayoría). En este sentido, la democracia se volvería un régimen incapaz de lograr decisiones buenas y competentes ya que otorgaría una preferencia al número y a la cantidad por sobre la competencia y la calidad. Al mismo tiempo, la democracia concebiría a la política como una actividad y como una expresión de la virtud cívica. Para el punto de vista republicano romano, además, la igualdad que tanto defiende la democracia sería insostenible en tanto implica, al menos en la concepción que la mayoría tiene de ella, un concepto injusto, porque cuando el mismo grado de honor es dado tanto a las mejores personas como a las peores, la igualdad —paradójicamente— se torna muy desigual. Esta era, al menos, la premisa central del republicanismo ciceroniano.

> La república idealizada de Cicerón buscaba promover una armónica pero jerárquica participación de los órdenes nobles y populares en el ámbito público. Este era el significado de la *concordia ordinum*. La concordia era tanto el resultado, y la condición para, una interpretación de las virtudes de la justicia como equidad —esto es, la valoración del reconocimiento en proporción al estatuto social y la responsabilidad hacia el público— no la paridad (Urbinati, 2012: 614).

Consecuentemente, la libertad era conceptualizada como el resultado de un anti-igualitarismo robusto, dentro del cual cada igualdad bajo la ley era disociada de la igualdad de derechos políticos o una oportunidad individual igual para ser elegido y contribuir al gobierno. Eso significaba, precisamente, el término *aequa libertas*, una ley igualmente vinculante tanto sobre patricios como sobre plebeyos, la cual se encontraba relacionada a clases de ciudadanos y no a individuos. Los plebeyos romanos, históricamente, no lucharon para poder ejercer el poder político o la democracia, sino que más bien pelearon para establecer garantías institucionales como medios para afianzar la seguridad. Estos razonamientos de corte ciceroniano, opuestos a cualquier política de la igualdad, tienen resonancia en los teóricos contemporáneos republicanos neo-romanos.

Bien distinta es la caracterización de los plebeyos atenienses, quienes lograban verdaderamente la libertad cuando alcanzaban el derecho de participar en los

asuntos comunes como iguales y cuando podían hablar sobre asuntos políticos de importancia en una asamblea. Lo que demostraba la democracia ateniense era, entonces, que la igualdad política se traducía en libertad. Así, el concepto de la libertad ateniense y su entendimiento de la paridad o de la libertad igualitaria podría rezar como sigue: «Sin *isonomia* o autonomía política, un poder igual de contribuir en el hacer de las leyes, la libertad individual no puede asegurarse» (Urbinati, 2012: 617). De esta manera, los demócratas pueden contra-argumentar a los republicanos al declarar que, para que la libertad impere efectivamente, un sistema legal que sujete a los ciudadanos por igual no es suficiente, como así tampoco basta un sistema de reglas que garantice los derechos básicos a la propiedad, debido proceso y *habeas* corpus, esto es, el imperio de la ley.

> Para redondear: los argumentos principales del republicanismo contra el gobierno democrático estaban (y están) basados en una representación de «el pueblo» que era activo dentro de la república de Roma y que carecía de cualquier conocimiento o práctica de la *isonomía* democrática. Es importante desenmascarar y combatir esta conceptualización de la democracia (que se convirtió en un *topòs* en el pensamiento moderno anti-democrático, republicano o no, desde Edmund Burke hasta J. L. Talmon) al tener en cuenta lo que muchos estudios sobre la democracia ateniense han mostrado abundantemente: la democracia era una política auto-regulada y constitucional, un sistema de reglas y procedimientos ricos que el pueblo mismo inventaba y experimentaba para proteger su propia participación del impacto del poder social desigual; específicamente, la fácil manipulación de la asamblea por parte de los oradores o de los poderosos intereses de los aristócratas (Urbinati, 2012: 617-618).

Lo importante de este análisis llevado a cabo por Urbinati es retener no sólo que el republicanismo y la democracia responderían a dos lógicas históricas distintas, sino establecer su relación, la cual existe entre ambos términos hoy en día, correctamente. Esto es, se trata de concebir qué tiene la democracia para aportar al republicanismo, y no viceversa, como si éste fuera un suplemento de aquélla. Dicho con otras palabras, se trata de revertir el argumento de que el republicanismo es un completamiento de la democracia (Viroli, 2002: 7). Urbinati sugiere, en cambio, que lo contrario a ello es verdadero:

> Sin una igual relación de poder entre los ciudadanos (los principios de reciprocidad y autonomía) y un derecho efectivo para expresar las opiniones de uno (sin un poder igualitario de que una opinión cuente como igual y participar en el hacer o modificar de una ley), la libertad legal y el debido proceso de la ley no son adquisiciones seguras. Esta es la contribución de la democracia a la teoría de la libertad: el significado de la libertad igualitaria (Urbinati, 2012: 619).

Como mencionamos, lo decisivo del rastreo que realiza Urbinati es que permite quebrar la equivalencia sostenida por aquellos comentadores entre republicanismo y libertad. Estos dos conceptos encierran, efectivamente, no sólo historias sino que también lógicas distintas. Puesto que, mientras que el republicanismo comportaría

un origen romano y su norte estaría marcado por una persecución de la equidad o la libertad, la democracia, por su parte, sería un legado de Atenas y su fin sería el logro de una igualdad absoluta en la participación política por parte de los ciudadanos de una comunidad. Con este estudio se deja, por un lado, de equiparar el republicanismo con la democracia y, al mismo tiempo, se permite replantear la relación entre estos dos términos. Puesto que ¿cuál concepto aportaría a otro y, a su vez, cuál sería la contribución sustantiva que realizaría? En este sentido, entiende Urbinati, habría una ligazón necesaria entre ambos términos: los Estados de derecho existentes hoy en día, en su mayoría, son impensables sin estos dos términos por igual: democracia y republicanismo parecerían encontrarse mutuamente engarzados. Y, al mismo tiempo, sería la democracia la que podría ayudar efectivamente al republicanismo a robustecerse. Lo central es entonces aprehender que la noción de igualdad, de origen democrático y ateniense, sería imprescindible para poder enriquecer los postulados republicanos, puesto que sin esta igualdad es imposible pensar de forma acabada el imperio de la ley. ¿Qué sería, en efecto, de una república, si los mismos ciudadanos que la integran no pudieran participar activamente de ella en la elección de sus autoridades y sin tomar parte en la legislación, modificación o anulación de las leyes? Siguiendo esta línea de razonamiento, sería la democracia la que hace al republicanismo y no viceversa.

Ahora bien, ¿cómo puede ubicarse Spinoza en relación a dicha disputa y evolución de dos doctrinas de pensamiento distintas? Si vimos que no es suficiente con diferenciar al republicanismo de la democracia, entonces cabe preguntarse si Spinoza tomaría partido por alguna de ellas en particular, esto es, decidiendo por una al tiempo que excluyendo la otra. A pesar de que, como veremos inmediatamente, Spinoza no estaría influenciado por la filosofía igualitarista de van den Enden, ¿esto volvería a Spinoza automáticamente un pensador republicano que, según los términos de Urbinati, no concibe a la libertad más que bajo su acepción como no dominación? No haremos aquí una digresión sobre este punto, sino que meramente dejaremos explicitada la existencia de esta problemática y volveremos sobre ella en el capítulo siguiente.

Por último, y en cuanto a las amistades que Spinoza estableció mientras estudiaba en el instituto de van den Enden, eso ya fue descripto en el capítulo 2. Ahora, ¿qué sucedió con el propio van den Enden una vez que Spinoza abandonó sus estudios? Esto es crucial puesto que diversos comentadores enfatizan que el elemento igualitarista, propio de la democracia —como veremos apenas más adelante—, que Spinoza comportaría, habría sido tomado directamente de su maestro. Efectivamente, argumentan los comentadores, para cuando Spinoza vivía en Rijnsburg en 1665, van de Enden había publicado una obra crucial en su propio desarrollo teórico-político: *Libertad política y Estado o proposiciones políticas libres y consideraciones de Estado* (2010). Dice Tatián que «[s]i en la historia de la crítica Spinoza ha sido considerado con frecuencia un filósofo de la libertad […], su maestro Francis

van den Enden puede ser designado como un pensador de la igualdad» (Tatián, 2015: 91). Sobresalen, en efecto, los momentos en que van den Enden se aboca, en este texto, a la temática de la igualdad. Por citar sólo un fragmento, el maestro de Spinoza afirma que

> [l]a natural libertad igualitaria, entonces, debe ser la más claramente inducida e inculcada a cada hombre y miembro de una Asamblea del pueblo. Principalmente consistiendo en esto: que ellos jamás, con rencor o por vías de la esclavitud, sometan ante nadie su natural capacidad y bien, bajo ningún pretexto. Sino que traten mediante su mayor habilidad y su máximo entendimiento de comprender lo que pertenece a su bienestar y bien (van den Enden, 2010: 51).

La libertad, en este sentido, va acompañada por una indeleble igualdad que signa su desarrollo. La igualdad se ubica como eso primero, originario, que da comienzo e inicio a todo lo que se sigue posteriormente de ella. Es esa igualdad, precisamente, con su libertad concomitante, con la que todo individuo nace, la que debe ser preservada por él mismo bajo la organización política adoptada por él mismo, de tal modo que fuese deseable

> vivir en una Asamblea del pueblo tal donde uno intente regular todas las leyes, órdenes y apoyos mutuos de forma que no desprecie a nadie sino que sean todos y cada uno sumamente aprovechables de modo que cada individuo, sin excepción, permanezca imparcial y pleno en su natural libertad igualitaria. Y, lo que es más, que pueda ser procurado para todos y cada uno, con las posibilidades extremas de esa Asamblea, la oportunidad de proveerse de su propio bienestar de acuerdo con el propio deseo racional, intención e inclinación (van den Enden, 2010: 54-55).

La libertad igualitaria, así, debe ser conservada por las instituciones políticas propias de la vida en comunidad. De hecho, la mejor, la verdadera forma de gobierno, es aquella que permite a un pueblo florecer y crecer, permitiendo que un hombre pueda exceder en su bienestar a otro pero nunca para que su bienestar sea opuesto al de éste e impedido por aquél.

Van den Enden establece el principio de libertad igualitaria, entonces, de la siguiente manera: «a saber, que esté permitido buscar y perseguir hasta el fin el propio bienestar particular del alma sin perjuicio de lo común, retrayendo todas las imposturas» (van den Enden, 2010: 58). Nadie puede oponerse o enseñar algo en contra de la mentada libertad igualitaria; la misma enseña que no se puede perseguir el beneficio propio a costa de los demás, esto es, la persecución del beneficio propio debe ir mancomunada con el beneficio común. El interés particular y el interés general van, de esta manera, de la mano[4]. Y, como dijimos ya, «el simple gobierno libre

[4] «Bajo la condición de que al bienestar particular jamás se le permita ofender o herir el bienestar y el bien general, sino que siempre se deba contribuir a su mejoramiento y fortalecimiento» (van den Enden, 2010: 71).

del pueblo es el único a partir de su naturaleza [que] permite la continua enmienda [de la libertad igualitaria] y la incluye» (van den Enden, 2010: 66). La lógica que subyace a este razonamiento es, claro, una antropología ubicada en las antípodas del pensamiento hobbesiano, pues los hombres, para van den Enden, nacen libres y pueden cooperar libremente en su situación primigenia de igualdad:

> Yo, por el contrario, sostengo que en general las personas nacen por naturaleza libres, como los más ingeniosos seres entre todos los otros tipos de animales, dotadas de lenguaje para la mutua comunicación del pensamiento, tratables, dóciles, responsables, amantes de los demás y de los niños, y en consecuencia plenamente capaces de compañerismo y del más alto servicio cristiano de Dios (van den Enden, 2010: 75)

Sostener lo contrario, para van den Enden, implica negar que las personas puedan dar con una concepción del bien o de la verdad y que las mismas puedan ser establecidas entre los hombres.

Mencionados estos puntos del pensamiento de van den Enden, podemos proceder diciendo que una variedad de comentadores han afirmado la similitud entre la su filosofía con la de Spinoza[5]. Tal sería la afinidad entre los dos que Klever ha sostenido que el redescubrimiento de los textos de van den Enden permitió que haya nacido «un nuevo programa» de estudio sobre Spinoza (Klever, 1991: 631). Lo cierto es que los comentadores, de esta manera, han analizado la influencia entre los dos pensadores: bien postulando una influencia de van den Enden sobre Spinoza (*cfr.* Bedjai, 1990a, 1990b; Klever, 1990, 1991; Tatián, 2015), bien analizando, en ambos casos, cuáles serían los aspectos en que dichos autores se parecerían el uno con el otro (Meinsma, 2011: 147). En todas las investigaciones mencionadas, sin embargo, los estudiosos no se han preguntado si esta influencia existió de hecho o, si efectivamente así fue, de qué tipo habría sido. Nosotros nos preguntamos esto pues es algo que cae dentro de la duda razonable, en tanto que Spinoza no disponía de ningún libro de van den Enden en su biblioteca, ni tampoco existen pruebas (alguna mención en su epistolario, por ejemplo) que indiquen que Spinoza tenía conocimiento de alguna publicación de van den Enden. Sin embargo, sólo nos ceñiremos a dejar asentada aquí la existencia de dicha duda, la cual no debe ser pasada por alto. No, al menos, si lo que se busca es evitar arribar a conclusiones apresuradas que postulen la presencia de una influencia de un pensamiento sobre otro sobre bases infundadas.

Habiendo aclarado este punto, tomamos nuestra posición frente a este debate y sostenemos que, precisamente, existió una influencia: la de van den Enden sobre Spinoza. Pero dicha influencia no se trata de una que consistiría en un reflejo de la tesis, luego publicada, de van den Enden en Spinoza, como así tampoco en

[5] Para ver una comparación entre los pensamientos de ambos, *cfr*. Klever (1990) y Tatián (2015).

encontrar en el primero un prototipo del segundo (Klever, 1990). Menos aún de postular una ilustración del pupilo hacia su maestro. Entendemos, en este punto, que lo decisivo de la influencia de van den Enden sobre Spinoza reside en el entorno habilitado por parte de aquél hacia éste en su instituto de enseñanza, incluyendo no sólo todo el saber impartido al alumno sino también ese espacio social, en el cual Spinoza pudo establecer relaciones de amistad con personas con las que, posteriormente, afianzar contactos por correo: hombres quienes le formularían consultas, objeciones y que se preocuparían y velarían profundamente por el bienestar del filósofo armsterdamés. Este espacio abierto por van den Enden, cultivado y erudito (y, en este sentido, y sólo en este sentido, cercano al espíritu de los colegiantes), habría permitido a Spinoza instruirse en una variedad de tópicos que le resultaban, si bien de interés, todavía de una lejanía y extrañeza imponderable. Un espacio caracterizado por una libertad y por una circulación de opiniones que iban en contra de aquellas canónicamente establecidas, los cuales eran todavía impartidas, inclusive, por la ortodoxia universitaria.

II. Rebatimiento del neo-republicanismo

De vuelta, como realizamos con el apartado anterior, retomemos, aunque sea brevemente, el argumento levantado por aquellos comentadores que podemos inscribir dentro de la tradición neo-republicana. Estos comentadores, podríamos generalizar, postulan la existencia de un tipo de libertad que escaparía a las conceptualizaciones realizadas por Berlin de libertad positiva y negativa: lo que ellos denominan como la libertad de no dominación, esto es, una libertad que se encontraría horra de cualquier tipo de interferencia arbitraria por parte del gobierno de los Estados en la vida de los ciudadanos. En particular, se trataría de un *revival* contemporáneo de cierta tradición que habría quedado perimida en la Modernidad pero que se habría, en efecto, desarrollado muy proficuamente en la Antigüedad por diversos autores griegos y romanos.

A pesar de que, como vimos en el apartado anterior, la tradición de la cual Pocock abreva podría contemplarse como un origen ateniense que se contrapone a otra de índole romano, y que la primera se caracterizaría por un énfasis en nociones tales como la participación activa de la ciudadanía dentro de un cuerpo político (entre otras), mientras que la segunda se preocuparía más, en cambio, por las potenciales interferencias que dicha masa de ciudadanos podría significar para la vida de la república, esto es, por el riesgo antepuesto para la libertad, podríamos inscribir, de todos modos, a Pocock en esta tradición neo-republicana. Ahora, lo que resultaría peculiar del análisis realizado por Pocock es que, en un artículo, procede a comparar los pensamientos de Harrington y Spinoza para dilucidar cuál de ellos (uno, ambos o ninguno) puede ser inscrito en la tradición republicana de pensamiento. Como vimos, el artículo llega a la conclusión de que sólo el primero puede ser considerado como

republicano mientras que el segundo no. A pesar de que los dos habitaron un tiempo que era coetáneo y que vivieron en contextos políticos similares, Spinoza, a diferencia de Harrington, en primer lugar, utilizaría un lenguaje filosófico (usando el método geométrico de demostración de las verdades), elaborando su teoría en la clave de la soberanía y empleando términos de jurista, para, en segundo lugar, hacer uso de un vocabulario del derecho natural y, finalmente, en tercer lugar, ser indiferente a la forma de gobierno y ponderar de una manera equivalente a la monarquía, la aristocracia y la democracia. En un sentido similar, Steinberg estudió la forma en que la díada *sui iuris* y *alterius iuris* marca el pensamiento de Spinoza, especialmente en su *Tratado político*. Frases esquivas si las hay, lo que Steinberg demuestra en su producción es que ambos términos no deben ser contemplados sólo y únicamente como contrapuestos, sino como complementarios en tanto no se tratan de estados absolutos sino relativos que se solapan continuamente uno sobre otro. De esta manera, sirviéndose de la distinción de poder como *potentia* y como *potestas*, Steinberg arriba al postulado de que *sui iuris* significaría tanto «independencia» como también «tener un cuerpo o mente poderoso». Esto le permite a Steinberg enfatizar el punto de que Spinoza no podría formar parte de la tradición republicana en tanto en cuanto concibe la libertad de manera gradual, esto es, como una mera cuestión de grados y, además, se focaliza en la organización de los diferentes tipos de regímenes antes que en las formas de gobierno que estos adoptan. De manera que, ante esta ausencia de consideración de la libertad como un tipo absoluto y ante esta indiferencia frente a las formas de gobierno, Spinoza no podría pertenecer a la línea de pensamiento republicana.

Haremos hincapié, primero, en la recensión de Pocock de la obra spinoziana. Porque, precisamente, creemos que Pocock no habría sido fiel a sus propios preceptos metodológicos al emprender su estudio de los textos de Spinoza, al carecer de cualquier tipo de contemplación de los contextos en los que la misma se inserta. Vayamos, pues, por partes.

Antes que nada, Pocock arguye que Spinoza emplea un lenguaje filosófico, hablando una lengua de la soberanía y alternando términos jurídicos. Por lo que respecta a la primera cuestión, esto es, que Spinoza utiliza un lenguaje filosófico demostrado a la manera de los geómetras, hemos visto esta cuestión en el segundo apartado del capítulo anterior. Allí, efectivamente, hemos analizado el contexto de la influencia del pensamiento cartesiano en los Países Bajos. No sólo contemplamos una profusa recepción de los pensamientos de Descartes en dicho territorio, hasta el punto de lograr constituir una estela de autores denominados como cartesianos radicales, los cuales expandían el legado de Descartes en terrenos antes desconocidos como la política y la moral, sino que también acontecieron severas disputas respecto de éste, principalmente por el enfrentamiento llevado a cabo por Voecio y sus seguidores. En particular, nos referimos allí al método de escritura desarrollado por Descartes, de índole sintético-geométrico, examinando las causas por los efectos y demostrando las conclusiones a partir de diversas definiciones, principios,

lemas, axiomas, etc. A pesar de que el mismo Descartes desaconsejaba el uso de este método en relación a las empresas filosóficas, su impacto fue tal que marcó a una variedad heteróclita de pensadores, quienes adoptaron dicho método para redactar el contenido de sus obras. Entre ellos, claro está, se encuentra Spinoza, quien construyó su *magnum opus*, la *Ética*, de acuerdo a este método de escritura geométrico.

En lo que respecta al segundo y tercer punto, es decir, que Spinoza hablaba, en sus textos, un lenguaje de la soberanía y utilizaba términos jurídicos, esta duda se disuelve si consideramos la influencia que en Spinoza habría tenido una gama de pensadores varios. En particular, podemos resaltar el uso, por parte del holandés, de los términos de la multitud y el Estado. Estos se convierten en índices para analizar la temática de la presencia de un lenguaje de la soberanía en Spinoza, al mismo tiempo que dan cuenta de la patencia, dentro del pensamiento del nacido en Ámsterdam, de términos jurídicos[6]. Estos dos conceptos no son menores ni inocuos para la historia de la filosofía y de la teoría política. En efecto, las obras de Spinoza fueron escritas originalmente en latín, por lo cual los términos utilizados por el autor para referirse a esta díada fueron *multitudo* e *imperium*. Ello da cuenta no sólo de la herencia latina de los conceptos, sino que también plantea la problemática de su traducción. Siempre aludiendo a la obra de Spinoza, *multitudo* e *imperium* fueron traducidos de distinta manera al español y a otras lenguas. *Multitudo* es uno de los términos utilizados por Spinoza para señalar al sujeto político junto con *plebs* (plebe), *vulgus* (vulgo), *cives* (ciudadano), *subditus* (súbdito), *subjectum* (sometido) o *populus* (pueblo), los cuales contienen una especificidad propia de acuerdo al contexto en que el holandés las utiliza. La *multitudo*, de esta manera, tiene una herencia estrictamente romana[7]. De manera similar, *imperium* será usado de manera próxima a *respublica* y *civitas*; pero, en particular, hemos de notar que el término *imperium* procede del derecho público romano[8].

Por contraposición a Spinoza, Pocock destacaba que Harrington, en cambio, proponía y hacía uso de un lenguaje de la prudencia. En relación a lo visto en el segundo apartado del capítulo 2, entonces, analizamos el contexto de la discusión neerlandesa. Allí vimos como el conjunto de debates interpeló a la sociedad *in toto*, prefigurando una suerte de sociedad de discusión contemporánea. En el entramado local neerlandés, efectivamente, proliferaban cadenas de intercambios de argumentos de todo tipo y las publicaciones críticas que se hacían eran sumamente proficuas,

[6] En particular, Haitsma Mulier (1982) y Blom (1981) resaltarán la presencia, al mismo tiempo, del discurso del derecho natural y del lenguaje maquiaveliano de la virtud en los de la Court y en Spinoza, lo cual echaría por tierra la hipótesis de Pocock de que ambos elementos se excluyen entre sí.

[7] *Cfr*. el exhaustivo estudio de este término realizado por Rosales (2013: 29-72), que encuentra a Cicerón como el primer autor que refiere a la multitud en latín.

[8] Así lo entiende Chamie (2011), a cuyo artículo remitimos para un repaso de las distintas hipótesis que existen sobre la etimología del concepto.

abarcando no sólo libros sino que también volantes y panfletos. Lo cierto es que los debates alcanzaban a todas las esferas, ningún espacio estaba exento de ellos. No existía ninguna torre de marfil que no pudiera ser alcanzada por la lógica irrefrenable de la argumentación y del departir sobre uno o varios tópicos determinados. Considérese como un ejemplo la Universidad de Leiden, la cual fue el centro del debate político del momento a cuentas del feroz enfrentamiento intelectual entre Arminio y Gomarus. A su vez, estos debates no se daban en términos avalorativos o neutrales, no se trataba de un apaciguado intercambio de opiniones en torno de un tema: los debates sucedían de manera espontánea, casi apresurada, predominando los discursos facciosos, henchidos de propaganda partisana y plagados de difamaciones irracionales, todas las cuales escapaban, frecuentemente, al control del Estado. Mencionamos, entonces, en el segundo apartado del capítulo 2, que la intervención en dicho contexto candente de discusión implicaba cierta estrategia de lectura, la cual Strauss caracterizaba como una «escritura entre líneas».

> La expresión «escribir entre líneas» remite al tema de este artículo, porque la finalidad de la persecución sobre la literatura radica, precisamente, en obligar a todos los autores que sostienen opiniones heterodoxas a desarrollar una peculiar técnica de escritura: la técnica que tenemos en mente cuando hablamos de escribir entre líneas (Strauss, 2009b: 31).

A pesar de que Strauss a continuación añada que dicha técnica remite a una cuestión claramente metafórica, la misma, no por eso, deja de tener un fuerte impacto en las presentes consideraciones de este libro. Porque lo que Strauss está tratando de decirnos aquí es que la persecución habría propiciado una técnica de escritura particular, «en la cual la verdad acerca de todas las cosas fundamentales se presenta exclusivamente entre líneas» (Strauss, 2009b: 33). Tenemos aquí un tipo de lectura que se dirige a lectores atentos e inteligentes, no a personas desprevenidas. Es así que un autor puede pasar desapercibido para la ingente cantidad de lectores, mientras se hace legible a ese grupúsculo de filósofos, que serían su público objetivo. Eso implica, necesariamente, que un texto puede tener tanto una enseñanza exotérica, esto es, extemporánea, como así también una enseñanza esotérica, esto es, destinada al conjunto de filósofos y teóricos que deberán hallar en ellas, leyendo entre líneas, la verdadera pepita de oro, su contenido escondido.

De esta manera, Spinoza no se encuentra apartado de un conjunto de pensadores que escriben entre líneas (*cfr.* Strauss, 2009b: 42). Y esto, más que nada, se cumple en su *Tratado teológico-político*.

> Las reglas de lectura de Spinoza derivan de su creencia en el carácter definitivo de su filosofía como la descripción clara y distinta y, por consiguiente, verdadera de la totalidad. […] Según Spinoza, el obstáculo natural para la filosofía es la vida imaginativa y apasionada del hombre, que trata de asegurarse contra el fracaso produciendo lo que aquel llama «superstición». La alternativa que enfrente el hombre, por naturaleza, es entonces la de una descripción supersticiosa de la totalidad, por una parte, y la descripción filosófica, por la otra (Strauss, 2009a: 191- 193).

De acuerdo a Hilb, esto significa que «Spinoza se propuso refutar la teología, pero también la enseñanza filosófica anterior, componiendo un sistema que diera cuenta de la inteligibilidad del todo» (2012: 290). Si seguimos esta línea de razonamiento, que implica considerar la hipótesis de que la de Spinoza consistiría en la verdadera filosofía, la cual puede destronar a la teología como así también a las filosofías anteriores, podremos dar con el corolario de esta reflexión, la cual entiende que

> la enseñanza exotérica «extemporánea» del *Tratado* [*teológico-político*] consiste en la defensa de la filosofía ante el tribunal de la ciudad y de la ley; el carácter contemporáneo de esa enseñanza exotérica se expresa en el tipo de argumentos a los que el *Tratado* apela para promover la defensa de la filosofía: separación de la teología y la filosofía […]. Por fin, la enseñanza esotérica es aquella que ha de llevar a los «potenciales filósofos» a descubrir sin proponérselo la precariedad de las bases de la teología y, en última instancia, a producir el progresivo desapego respecto de la Biblia (Hilb, 2012: 297-298).

No estamos aquí proponiendo una nueva metodología de trabajo a ser emprendida con los textos de Spinoza; sobre ello ya nos hemos extendido en la introducción. Lo que queremos hacer es, apenas, énfasis en un aspecto que no debe ser soslayado de ninguna manera: el que refiere al tópico de la precaución o de la cautela. Es conocida ya la costumbre con la que Spinoza hacía sellar sus misivas: la palabra latina «*Caute*» adornaba sus intercambios epistolares. Sin embargo, es otra la faceta que nos hace remitir a la prudencia del filósofo holandés, una que reenvía necesariamente al *Tratado teológico-político*, el cual habría sido escrito *ad captum vulgi*, esto es, para que cualquiera pueda entenderlo, para el común entendimiento del vulgo[9].

> Es cierto que, en Spinoza, la existencia de una forma de comunicación *ad captum vulgi* es innegable y constituye incluso la primera regla de vida preconizada por el *Tratado de la reforma del entendimiento* a lo largo de la búsqueda de una perfección humana suprema. […] La prudencia se define como una forma de sabiduría práctica que consiste en adaptarse, dentro de los límites de lo razonable, a la manera de pensar de los hombres. Sin embargo, esta virtud no consiste en disimular la verdad y en practicar un arte de escribir tal que la plebe no comprenda las declaraciones subversivas que sólo el sabio sabrá descifrar. El objetivo de la regla es claro: adaptándonos cuanto podamos al vulgo (Jaquet, 2008b: 16).

Es ese «sin embargo» que Jaquet agrega el que cifra toda la empresa spinoziana: no se trata de hacer ilegible la verdad, sino de intentar adaptarse a la capacidad de la plebe, buscando revelarle la verdad en la medida de lo posible. «La prudencia

[9] Afirmación que debe ser, no obstante, matizada, en cuanto Spinoza anuncia que no invita «a leer esto [el *Tratado teológico-político*] ni al vulgo ni a todo aquellos que son víctimas de las mismas pasiones; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo» (Spinoza, 2012: 72-73).

es más una pedagogía de la verdad que del secreto», afirma Jaquet (2008b: 17): porque implica dirigirse, sí, al sabio, pero también conlleva una elaboración del contenido vertido allí, en las obras de Spinoza, de manera tal que el vulgo también pueda acercársele y aprehenderlo. Pero hete aquí el brete: parece que la sociedad y la política neerlandesa se muestran reacias a lo que Spinoza tiene para decir. Por eso lo loable de la empresa spinoziana: porque hace de la prudencia o la cautela una virtud, algo que regula las «relaciones de los hombres entre sí, o más precisamente de los hombres en los que la libertad y el conocimiento son las pasiones amores, respecto de los hombres mal apasionados, de los *ignari*» (Tatián, 2004: 64); pero también es una virtud ejercida en un ámbito en que la posibilidad de la conversión de la potencia individual en potencia colectiva es algo que se erige como una tarea sumamente ardua y difícil, una tarea que se ejerce en el marco de una sociedad impotente, sumida —paradójicamente— en la soledad y en donde la tolerancia no impera siempre y necesariamente[10]. Esa otra pasión triste que imperaría en la sociedad, verdadera contraparte de la prudencia, sería la melancolía.

Podemos ahora explayarnos un poco sobre el segundo aspecto que Pocock asegura que Spinoza no puede inscribirse dentro de un horizonte de pensamiento republicano. Este aspecto está relacionado con el hecho de que la filosofía de Spinoza sería deudora de un lenguaje netamente iusnaturalista. Si bien abordaremos de manera detallada esta cuestión en el tercer apartado del capítulo siguiente, podríamos afirmar que el derecho natural implica la noción de la libertad. El derecho natural debiera ser entendido aquí como el deseo o potencia de todas las personas, esto es, el derecho natural no es otra cosa que la potencia que permite que los individuos emprendan cualquier tipo de acción. Esto quiere decir que, en el estado de naturaleza, el derecho natural de los individuos se extiende hasta donde llega su poder: el derecho es concomitante a la potencia. En este sentido, si el derecho se encuentra determinado por el poder de los hombres, podríamos decir, como lo hace Lazzeri, que el estado de naturaleza puede ser comprendido como una «ilimitación jurídica y distributiva» (Lazzeri, 1998: 158). Lo que se quiere decir con ello es que el estado de naturaleza sería ilimitado, en donde cada uno comportaría una libertad de querer, juzgar y de hacer cualquier acción que contribuya a su conservación. En este sentido, la libertad que inhiere el derecho natural no sería otra cosa que el *conatus*, el apetito o la esencia actual de una cosa, esto es, la potencia por la cual una cosa se afirma. Así, habría una relación directa entre la potencia y el derecho natural: ésta se manifestaría en la actualidad en que esta potencia se expresa: cada uno tendría derecho sobre aquellas cosas en las cuales es posible que puedan ejercer su potencia, es decir, en la actualidad de los hechos y no en algo predefinido o predeterminado.

[10] Sobre este punto, Matheron niega que haya una teoría de la prudencia propiamente dicha en Spinoza al menos en la *Ética*, acentuando, antes bien, el papel de la *fortitudo* (Matheron, 2011e).

La libertad natural sería, de este modo, la potencia de la cosa misma, dada por el hecho de una inextricable ligazón ontológica entre la potencia o el deseo y el derecho natural. Por ese motivo, siendo el derecho natural la potencia o el deseo de los individuos, es que puede decirse que la libertad natural permanece en tanto en cuanto los individuos tengan la potencia y el deseo de actuar. Es por eso mismo que el derecho natural no cesará nunca y se trasladará, sin alteraciones sustantivas, a la sociedad civil bajo la forma del derecho civil; precisamente dice Spinoza en la carta L a Jelles: «Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual siempre sucede en el estado natural» (Spinoza, 1988: 308). Así, se ve que la única regla a la cual el derecho natural obedece es la potencia de cada uno, esto es, la ley natural. Y esto porque la ley suprema de la naturaleza manda a que cada uno se esfuerce de manera necesaria en permanecer en su estado, lo cual quiere decir que su potencia no es otra cosa que la potencia de existir y de actuar en tanto que es necesariamente determinado por las leyes de la naturaleza. Siguiendo esta lectura, el derecho natural obedece a la necesidad de la ley natural.

Ahora bien, como señala Pierre (2014: 55), pueden ser advertidas dos paradojas. Porque, aunque el derecho natural es ilimitado en la medida en que todos tienen derecho hasta donde alcance su potencia, este derecho, al mismo tiempo, se vería deslegitimado en el sentido de que se vería limitado por la necesidad de la ley natural: la necesidad que emana de la ley natural, la cual supone un límite al derecho natural, implicaría, así, una deslegitimación del carácter ilimitado del derecho natural, el cual busca expandirse sin coto alguno. A su vez, y en una segunda paradoja, gracias al derecho natural cada uno juzga que los demás limitan su poder y su derecho concomitante porque entablan relaciones conflictivas y antagónicas con el primero. De esta manera, la tan mentada identificación entre derecho natural y potencia se vería afectada puesto que nada hay de ilimitado en la potencia de los individuos: esta ilimitada expansión de su potencia puede ser refrenada por las potencias de otras personas más poderosas, las cuales suponen un límite a la potencia de la primera.

Pasemos entonces a la cuestión de si Spinoza pondera por igual los distintos tipos de regímenes políticos. En relación a la cuestión democrática podemos llevar a cabo el siguiente análisis, ateniéndonos específicamente al Estado organizado de forma democrática. La necesidad de su análisis en ambos tratados resulta vital en virtud de lo específico de su régimen, el cual es el propincuo al derecho natural de los hombres y es el único imperio absoluto, tal como Spinoza lo afirma en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*, respectivamente.

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza menciona que el Estado democrático es «el que más se aproxima al estado natural» (Spinoza, 2012: 421) Esto significa que

la multitud, en un régimen democrático, se reserva el derecho de disolver el pacto o contrato que estableció el Estado en caso de que ya no sirva a los intereses de la libertad y la paz en la comunidad. Por lo tanto, cualquiera puede impugnar las acciones del Estado, es decir, que el régimen político democrático siempre puede ser puesto, correctamente o no, en cuestión por cualquier persona: ellas siempre retendrán ese derecho, ese poder, para contestar las acciones del Estado. Así, se hace claro que, en lugar de detentar pretensiones asépticas o de inmunización perfecta ante el conflicto, el Estado democrático trata de regular los conflictos en lugar de adoptar una postura antagónica hacia ellos. Spinoza señala en el primer capítulo del *Tratado Político* que «la multitud [*multitudo*] debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites» (Spinoza, 2010: 84). Así, la democracia se presenta en el *Tratado Político* como el régimen político mejor dotado para gestionar los conflictos y canalizar las pasiones del pueblo hacia fines constructivos.

A su vez, y en segundo lugar, los apuntalamientos institucionales que hace Spinoza en el *Tratado político* sobre el régimen monárquico y aristocrático, relativos al gobierno, pero también al ejército y a la economía, entre otros, son la demostración de algo muy concreto: que, si bien tanto la monarquía como la aristocracia pueden ser reformadas gracias a que las instituciones pueden desempeñar un papel positivo en la evolución de un Estado, permitiéndole sostenerse en el tiempo, estos regímenes no son considerados por Spinoza como los únicos «totalmente absoluto» (Spinoza, 2010: 243). Así, la defensa que el filósofo holandés realiza del régimen democrático no implica, ciertamente, un favorecimiento de una *respublica mixta*. Como vimos ya en el capítulo anterior, la postulación de un régimen mixto era encarnada por el partido de los *prinsgezinden*, mientras que su oponente, el *staatsgezinden*, argüía por un tipo de gobierno netamente democrático. En este sentido, el democratismo spinoziano debe ser entendido por su adhesión a la causa de los *staatsgezinden*: no tanto como una anomalía que aparecería, tal como un *Deus ex machina*, sobre el contexto neerlandés. El férreo apoyo a la causa democrática por parte de Spinoza debería ser contextualizado y, así, asimilado a la coyuntura de las Provincias Unidas, de la cual un sector ciertamente muy importante bregaba por la supresión de la figura del estatuderato. De esta manera, y a la luz de la influencia de la obra teórica de los hermanos de la Court, que abogaban por una democracia contrapuesta a cualquier instancia monárquica (la cual se coronaría en la figura del estatúder), la causa spinoziana por la democracia, el apoyo, la dedicación y el compromiso con ésta, se vuelve perfectamente comprensible dentro de la tesitura en la cual se inscribía: lo central se cifraba en la crítica del elemento monárquico en la composición política del Estado neerlandés, la cual implicaba una amenaza a la libertad entendida como una oposición a cualquier tipo de dominación extranjera y, aún más, como una auto-determinación de los ciudadanos neerlandeses para elegir sus autoridades políticas. Es así, al menos, en estos términos, cómo el movimiento republicano de los Países Bajos debería ser entendido.

Aun así, vertidas todas estas consideraciones, hemos de advertir que, si bien Pocock no tiene en cuenta el lenguaje ni el discurso que le era coetáneo a Spinoza (Miquieu, 2012: 130-133, 2019; Scott, 2004; Weststeijn, 2013), sí podemos compartir sus argumentos en torno su estudio comparativo entre Harrington y Spinoza: el contexto inglés y el neerlandés manejaban, efectivamente, discursos distintos, separados por una vastedad tal que hacía imposible que Pocock pudiera calificar de republicana a la coyuntura de los Países Bajos. Es por ese mismo motivo que, si bien nos parapetamos en sus argumentos, no colegimos las mismas conclusiones que Pocock obtiene[11]. Esto es, no por no compartir un mismo discurso cementado en el lenguaje de la virtud, humanista y defensor del gobierno mixto —como sucedía en el caso Harrington— puede concluirse, como hace Pocock, que el paradigma neerlandés no pueda calificarse de republicano. Incluso más: pese a la afirmación de Kossman de que no es posible interpretar la historia del republicanismo neerlandés como una tradición por sí sola (*cfr.* Kossman, 2000a: 193), no por ello debe invalidarse la existencia de una tradición republicana neerlandesa. Antes bien, podría tratarse de una tradición que admite tantos puntos de vista como autores existentes, pero todos ellos unificados por un mismo motivo: la erección de la libertad como valor supremo, plasmado en el gobierno de los ciudadanos por sí mismos y enfrentados a cualquier elemento de tinte monárquico. Como ya afirmó debidamente Geuna (1998: 111), el concepto de republicanismo no maneja una definición unívoca.

Queda, entonces, la posición de Steinberg dentro de ese conjunto de comentadores que denominamos como neo-republicanos y que le niegan a Spinoza la carta de ciudadanía para pertenecer a esta tradición. Antes que nada, podríamos rever la distinción que él realiza entre el poder como *potestas* y como *potentia*[12]. La proposición 35 de la primera parte de la *Ética* debe contextualizarse dentro de un grupo de proposiciones que van de la 34 a la 36, que forman parte de una cadena más larga y enrevesada que se remonta a la proposición 16. La proposición 34 representa la intersección de dos cadenas de pensamiento convergentes: una serie positiva de las proposiciones 16 a 29, que reduce la potencia a la esencia deduciendo los modos de la necesidad de la naturaleza divina, y una serie negativa de las proposiciones 30 a 33, que aclara la deducción mediante la refutación de la tesis del entendimiento creativo. La proposición 34 afirma sucintamente que la potencia de Dios es su esencia misma, lo que, para Gueroult, implica «la reducción de la potencia a la

[11] Posición que Pocock mantendrá años más tarde en otras intervenciones teóricas. *Cfr*. Pocock (1982, 2010).

[12] Lo teorizado respecto al poder como *potentia* y como *potestas*, como se verán en las páginas a continuación, es una temática que fue estudiada en *La multitud en Spinoza. De la física a la política* (2022), en particular en el primer apartado del tercer capítulo.

esencia, el poder de causarse a sí mismo y que la potencia de causar todas las cosas no es otra cosa que la necesidad interna de afirmación y de explicitación de lo que la naturaleza de Dios encierra» (Gueroult, 1968: 375).

Gueroult sostiene que la proposición 34 establece el estatuto de la *potentia* como esencia de Dios, mostrando así que la potencia divina es reductible a su esencia. Esto significa que la necesidad interna de la esencia de Dios explica tanto su autocausación como la sucesión necesaria e infinita de todas las cosas que son un mismo acto: la afirmación de la potencia divina. Sin embargo, la proposición 35 reintroduce el término *potestas*, que parece sugerir una concepción imaginaria y trascendente de la potencia, después de que la proposición 34 haya establecido que la potencia de Dios debe entenderse en términos de su necesidad interna e inmanente. Esto plantea la cuestión de por qué Spinoza emplea el término *potestas* en la proposición 35, cuando ya había afirmado la esencia de la potencia divina en la proposición anterior: «Todo lo que concebimos que está en la potestad [*potestate*] de Dios, existe necesariamente» (Spinoza, 2000: 67). Gueroult sostiene que Spinoza realiza este movimiento por lo siguiente:

> El objeto de esta Proposición [35] es el de establecer, gracias a la identificación de la potencia de Dios a la necesidad interna de su esencia, la falsedad de las interpretaciones aberrantes concernientes al ejercicio de su potencia. En consecuencia, ella introduce el concepto nuevo de *potestas*, y una distinción entre ésta y la *potentia* (Gueroult, 1968: 387).

Según Gueroult, la *potestas* se refiere a concepciones que postulan el poder de Dios para producir algo que es meramente posible pero no actual, en contra de la concepción de que todo se desprende necesariamente de la naturaleza divina. Sin embargo, restaurar un concepto de *potentia* virtual, no en acto, haría falsa esta tesis. Como señala Cecilia Abdo Ferez (2013: 210), Gueroult cree que Spinoza reintroduce el concepto de *potestas* en la proposición 35 de la *Ética* sólo para descartarlo inmediatamente, utilizándolo como un recurso exagerado para demostrar la forma necesaria e inmanente del poder, la *potentia*. Abdo Ferez está de acuerdo con la distinción que hace Gueroult entre *potestas* y *potentia*, pero critica la interpretación de Gueroult en relación a lo que el ese filósofo estima que es el objetivo de Spinoza al volver a incluir la *potestas* en esta proposición:

> Pero también creemos que esta inclusión [del término *potestas* en la proposición 35] da cuenta del poder imaginario, de su dominio sobre la «perspectiva» vulgar (por llamarla de alguna manera) que, en este punto, es la misma que reafirma la tradición de la teología y de la filosofía: la inclusión de *potestas* da cuenta del persistente dominio de la imaginación sobre el vulgo o —en pocas palabras— sobre «nosotros» (Abdo Ferez, 2013: 212).

Es crucial no descartar tan rápidamente la falsa concepción del poder porque encierra una potencialidad que expresa algo verdadero: la manera humana de entender el poder de manera finalista y teleológica. Como explica Abdo Ferez: «Si

esto es así, la *potestas* es la manera humana de concebir el devenir de lo real» (Abdo Ferez, 2013: 213). Sin embargo, esta concepción del poder también conlleva una capacidad crítica:

> se otorga aquí a la *potestas* el poder crítico de un extrañamiento respecto de la necesidad interna de la esencia absoluta, un extrañamiento que muestra los límites de nuestra racionalidad, en su pretensión de identificarse plenamente con la inteligible necesidad interna del todo, pero también afirma su poder subversivo. La *potestas* refiere acá a un extrañamiento que permite alojar lo posible en el entendimiento humano al concebirlo como verdad concebible y reclamada a Dios, puesto como Sujeto, a quien se atribuye el poder de volver real eso posible. La *potestas* entonces tiene un momento verdadero y un momento falso, por decirlo groseramente: exige algo que se concibe que podría existir, demanda un concebible posible, y lo hace reclamándoselo a un Dios que se imagina Sujeto personificado y soberano. Esa imaginación es falsa y puede ser tanto crítica como conservadora. Pero en su falsedad contiene la verdad que repone la diferencia ontológica que existe entre nuestro entendimiento finito y un entendimiento divino, entre nuestra racionalidad y la racionalidad de la necesidad interna del todo (Abdo Ferez, 2013: 213-214).

Los momentos falso y verdadero son dos caras de la misma moneda en lo que se refiere al concepto de poder como *potestas*. El momento falso se refiere al poder como algo que una persona o sujeto posee y de lo que puede disponer a voluntad, lo que contradice el auténtico significado del poder como *potentia* —expresión inmanente y necesaria del poder creador de Dios—. Por otra parte, el verdadero momento reconoce que la *potestas* representa la forma en que los humanos, como seres finitos, conciben el poder a través de lentes teleológicas y finalistas. Esta falsa concepción, aunque errónea, tiene la capacidad de proporcionar un distanciamiento a los humanos al reconocer la diferencia entre los modos humanos finitos y la sustancia divina infinita.

Mientras Gueroult despoja a la *potestas* de toda verdadera concepción del poder, Abdo Ferez propone una capacidad positiva de la *potestas* como poder crítico que permite a los seres humanos reconocer su finitud ante la infinitud divina. Sin embargo, en la dimensión política, ambos significados del poder se han entendido como la diferencia entre el poder societal (*potentia*) y el poder político institucionalizado (*potestas*) (*cfr.* Přibáň, 2018: 31). Por lo tanto, es necesario analizar la declinación de ambos conceptos de poder en la dimensión política, específicamente en referencia a los modos. Este análisis podría conducir a una comprensión más completa de las implicaciones políticas de los momentos falso y verdadero del poder y de su relación con el poder político social e institucionalizado. Negri entiende la diferencia entre ambos conceptos en un sentido similar. Aunque, como dice Hardt, el italiano no discute la legitimidad de esa distinción, sino que la toma como dada (Hardt, 1991: XII):

> Las proposiciones XXXIV y XXXV de la primera parte de la *Ética* plantean la diferencia entre «potentia» y «potestas», entre potencia y poder. […] La «potestas» se da como capacidad —conceptibilidad— de producir las cosas; la «potentia» como fuerza que las produce actualmente (Negri, 1993: 317-318).

Y de ello derivamos las siguientes consecuencias:

> Potencia como inherencia dinámica y constitutiva de lo singular y de la multiplicidad, de la inteligencia y del cuerpo, de la libertad y de la necesidad allí donde el poder [esto es, la *potestas*] es un proyecto para subordinar a la multiplicidad, a la inteligencia, a la libertad, a la potencia [esto es, a la *potentia*] (Negri, 1993: 317).

La distinción metafísica entre *potestas* y *potentia* tiene un corolario político: la *potentia* se refiere a la fuerza real, local e inmediata de la constitución, mientras que la *potestas* se refiere a una fuerza centralizada, trascendente y mediata de mando y autoridad que anula cualquier potencialidad constitutiva dinámica de la potencia, sin dejar lugar a alternativas (*cfr.* Hardt, 1991: XIII). Dicho con otras palabras, «la *potentia* expresa la capacidad creativa y la praxis colectiva de los muchos […] [donde] las fuerzas productivas se liberan de las relaciones de producción; la *potestas*, empero, designa un poder que subordina la multiplicidad, el alma, la libertad y la *potentia*» (Rehmann, 2017: 6).

Sin embargo, el análisis de Negri no se limita a destacar las implicaciones políticas de los diferentes significados del poder. Más importante aún es su configuración de la relación entre *potentia* y *potestas*: para el italiano, la *potentia* se opone a la *potestas* (Negri, 1993: 317). Sin embargo, para que este antagonismo sea válido, debe ser asimétrico, estando la *potestas* subordinada a la *potentia*. Esta lectura implica que la *potentia* de la multitud, afín al poder constituyente que establece un orden previo a cualquier mediación, está en conflicto con la *potestas* del poder constituido ejercido por las instituciones y el régimen político (*cfr*. Field, 2012: 22, 2015). Como han sugerido diversos comentaristas, esta interpretación postula un antagonismo perpetuo entre la *potentia* creativa de la multitud y cualquier poder fijo y constituido del Estado (Saar, 2015: 163; Spector, 2007: 38).

El énfasis de Negri en este tema arroja luz sobre los corolarios políticos del poder en su acepción de *potentia*. Nos ayuda a entender el poder como la dinámica y el movimiento de personas que definen una determinada forma de organización política y como producción colectiva que requiere distanciarse de las formas imaginarias que representan y reproducen el poder exclusivo y excluyente (*cfr.* Tejeda Gómez, 2007: 146; Volco, 2010: 24). Sin embargo, la conceptualización que hace Negri de la relación entre *potentia* y *potestas* plantea un obstáculo inherente a la hora de aprehender y conceptualizar la naturaleza del Estado, la mediación y las instituciones. Según Zourabichvili, si adoptamos el punto de vista de Negri, la institución no desempeña ningún papel y es completamente externa al poder constituyente (*cfr.* Zourabichvili, 2002: 139).

La incapacidad de la multitud de convertirse en sujeto de derecho y, por tanto, de ser representada, tiene como consecuencia una concepción de las instituciones y del Estado como trascendentes, cuyos poderes socavan inevitablemente el de la multitud. El análisis de Negri, que intenta comprender el concepto de multitud a

través de la *potentia* y la *potestas*, le permite sostener que en el *Tratado político* se postuló una democracia absoluta fundada en una lectura de lo real. De esta obra, el estudioso italiano deriva «una idea de una democracia sin representación ni jerarquía basada en una relación a la vez abierta y cerrada entre singularidad y multitud» (Jaquet, 2008a: 21).

Sin embargo, a diferencia de la interpretación de Negri, que subordina la *potestas* a la *potentia*, la rehabilitación de la potestas por Abdo Ferez propone romper esta asimetría postulando la igualdad entre ambos términos. Rechazar cualquier superioridad esencializada de la *potentia* sobre la *potestas* nos permite coincidir con la afirmación de del Lucchese de que no se puede «postular la prioridad y la superioridad del poder constituyente sobre el poder constituido, de la misma manera en que no se puede postular la superioridad de la *potentia* sobre el *jus*, o de la sustancia sobre los modos» (del Lucchese, 2016: 201). Reconocer la carta de ciudadanía a la potestas permite evitar que sea relegada a una posición secundaria o derivada respecto de la potentia. «Poder constituyente y poder constituido son solo dos aspectos de la misma realidad» (del Lucchese, 2016: 201).

Sin embargo, restablecer una equivalencia entre la *potestas* y la *potentia* no implica necesariamente una relación armoniosa entre ambas. Es esencial concebir que la relación entre estos dos conceptos de poder puede ser antagónica, pero tal oposición no está predeterminada[13]. *Potentia* y *potestas*, así entendidas, abrirían un horizonte en el que el aparato institucional y el Estado no serían meros parásitos que necesariamente enajenan el poder de la multitud. Hacer posible la oposición entre *potentia* y *potestas*, pero no predeterminada, rompe la identificación simplista que asocia un polo revolucionario con la multitud y otro reaccionario con el Estado. La relación entre *potentia* y *potestas* es dinámica y cambiante, nunca predeterminada.

Por lo tanto, es posible emprender un estudio de las instituciones y del Estado en toda su dignidad, afirmando y al mismo tiempo negando la *potentia* de la multitud y dando lugar y limitando el poder colectivo. En este sentido se dirige el reparo interpuesto por Bove:

> hay que comprender (Antonio Negri no lo dice) que la ley es, en la representación imaginaria de la esfera jurídico-política, la mediación necesaria de la potencia de la multitud en su afirmación y el síntoma de su estado presente (Bove, 2014: 278)[14].

[13] Terpstra (1990) argumenta que la oposición entre *potestas* y *potentia* no es consistentemente mantenida por Spinoza y que, en cambio, la *potestas* debe reintegrarse dentro de la *potentia*. Saar (2015), por su parte, asevera que la *potestas* no se enfrenta a la *potentia*, sino que es, más bien, una intensificación de ésta. Caporali (2004) sostiene que la *potestas* se adelanta siempre a la *potentia multitudinis*.

[14] Interesantemente, en su prefacio a la edición francesa de *La anomalía salvaje*, Deleuze (1982) escribe que Spinoza podría inscribirse dentro de una tradición que él denomina como «anti-jurídica», que no tiene necesidad de una mediación para constituir las relaciones de fuerza.

Así podría pensarse una idea de mediación «que de ninguna manera es dialéctica, sublimación, o superación, sino que antes bien "movimiento real" […] [y], en cuanto real, al mismo tiempo cooperativo y conflictivo, sin que ninguno de los dos aspectos pueda superar definitivamente al otro» (del Lucchese, 2004: 284).

La distinción entre *potentia* y *potestas* permite que las instituciones desempeñen un papel positivo en el funcionamiento del Estado. Las instituciones pueden servir para medir si se mantiene la libertad en un cuerpo político. Esto reafirma un enfoque republicano que se basa explícitamente en fundamentos metafísicos. El concepto de libertad es central en el segundo capítulo del *Tratado político*, donde Spinoza deriva la formación de una comunidad política sobre presupuestos ontológicos, ya que la libertad se equipara a la autodeterminación (*cfr.* Peña Echeverría, 2018: 166). Esto, trasladado a la coyuntura política neerlandesa, significa precisamente la no intervención en la política de los Países Bajos por parte de las potencias aledañas en dicho Estado y, muy en particular, por parte de España.

Ahora bien, ¿qué sucede con los términos *sui iuris* y *alterius iuris*? ¿Siguen implicando ambos elementos un solapamiento entre sí, haciendo que nadie siga siendo completamente independiente o dependiente a nivel óntico, esto es, en el plano de las relaciones propiamente políticas y humanas? A este respecto, Peña admite que

> puede decirse que la fórmula «*sui iuris esse*» es utilizada para expresar o traducir en términos jurídicos y políticos la noción ontológica de libertad como autodeterminación, potencia para existir y conservarse: es decir, hablando de lo humano, autonomía e independencia (Peña, 2018: 168).

Lo interesante de este análisis es el establecimiento de una doble determinación separada. Esto es, por un lado, los ciudadanos existentes dentro de un cuerpo político son, al mismo tiempo *sui iuris* y *alterius iuris*, pero la sociedad política como tal, considerada *in toto*, será completamente independiente. Dicho con otras palabras: las personas son más *sui iuris* dentro de un estado civil o político que en un estado de naturaleza, pero nunca serán totalmente *sui iuris* en tanto las mismas deben subordinarse a los dictámenes de las potestades políticas absolutas que comandan dicho Estado (dictámenes, dicho sea de paso, de las cuales ellas mismas son autoras); pero al considerar al cuerpo político estrictamente desde ese punto de vista, si su forma de gobierno es democrática y, por lo tanto, como vimos, el más absoluto de los gobiernos, la sociedad política será plenamente *sui iuris*. De esta manera, si consideramos que los ciudadanos que habitan un Estado son *sui iuris* en términos relativos, el Estado lo será de manera absoluta: un cuerpo político democrático será en forma plena, sin bemoles, *sui iuris*. Y también será de carácter republicano en los términos en que el republicanismo neerlandés debe ser entendido según lo consideramos ya en la recapitulación del capítulo anterior, esto es, de acuerdo a las características definitorias de lo que llamamos «el momento neerlandés»: la concepción de la libertad como opuesta a una coacción ajena, el objetivo de perpetuar

una comunidad política en el espacio y en el tiempo, la participación en la misma de una ciudadanía activa en el hacer, modificación y deshacer de las leyes que son el alma de cualquier Estado y una prevalencia del elemento comercial y pacifista respecto de las relaciones que un Estado instaura con otros. Estos elementos, como se verá en los dos capítulos que conforman la segunda parte de este libro, son también característicos del pensamiento de Spinoza en gran medida. Es por ello que, a diferencia de la conclusión a la que arriba Steinberg, podemos colegir de los postulados spinozianos corolarios que son compatibles con una concepción republicana, al menos considerando la tradición de pensamiento que se desarrollaba en el territorio neerlandés.

III. Rebatimiento de Spinoza en el republicanismo

En esta sección exploraremos aquellos comentarios que, de forma acrítica, inscriben a Spinoza en una tradición de pensamiento republicana. Pero con una particularidad: si el autor holandés podría pertenecer a dicha tradición lo haría a costa de barrer con los elementos democráticos —que, a nuestro parecer, abundan y son definitorios de su pensamiento—. Spinoza, entonces, efectivamente republicano, pero también uno de características aristocráticas. Se trataría, así, de un aristocratismo latente en la obra de Spinoza, el cual ciertamente no aparece *a priori*, sino que es necesario someterlo a un minucioso trabajo para que se devele, cual negativo de una fotografía. Es justamente contra este ápice que buscamos discutir, este acicate aristócrata que daría forma al republicanismo de Spinoza y que sería la piedra de toque de su sistema, al menos en lo que respecta a su faceta política. Dicho rasgo aristócrata debe ser combatido y desacreditado, no sólo a la luz del estudio y las conclusiones obtenidas a partir del examen de sus obras netamente políticas, sino también a partir de la ubicación situada de la producción de su obra en el contexto —y en el conflicto— neerlandés.

Vimos entonces, en primer lugar, el comentario realizado sobre la obra de Spinoza por parte de Prokhovnik quien, reconstituyendo el estado del arte a cuenta del tratamiento del autor holandés en el contexto republicano, se proponía estudiar la obra de Spinoza en su coyuntura con el fin de comprender su contenido ilocucionario. Para eso, se focaliza no sólo en la tesitura política —signada por el gobierno de Johan de Witt—, sino que también hace énfasis en la intelectual —con especial hincapié en la producción de los hermanos de la Court—. En el parecer de Prokhovnik, se hallarían en Spinoza distintos elementos propios y particulares de la situación neerlandesa que no serían capaces de ser alojados por la tradición republicana atlántica que Pocock habría estudiado tan minuciosamente. Su elogio de Ámsterdam, sus muchas referencias a Holanda y las Provincias Unidas, sus puntos de vista sobre la toleración religiosa, la libertad, los derechos naturales, la soberanía y la representación: todos ellos serían elementos propios de los Países Bajos en ese

momento que es el siglo xvii y que serían incompatibles con aquella otra tradición de pensamiento republicana elucidada por Pocock. Para Prokhovnik, en este sentido, la definición de la libertad que Spinoza brinda se acercaría a lograr un conocimiento intelectual de Dios antes que a la participación activa en la vida política por parte de los ciudadanos de un Estado. La libertad se definiría en términos individuales y negativos, puesto que es el individuo el único garante de su libertad ante la intromisión y coacción por parte de esferas ajenas a él. Ya con estas consideraciones puede avizorarse que, para Prokhovnik, Spinoza no se aboca a elogiar tanto a la democracia como a otro tipo de régimen político: la aristocracia. La aristocracia sería, precisamente, el justo medio que no caería en los errores de la monarquía y la democracia: ella es capaz de evitar la enorme exigencia que se le plantea a una sola persona, el rey, para llevar a cabo las políticas de un Estado, a la vez que sortearía de manera exitosa la falta de definición y la carencia de sustancia que haría de la democracia algo demasiado poco definido y ausente de forma.

Por otra parte tenemos a Field (2020), quien entiende que la filosofía política de Spinoza puede ser entendida como una aquiescencia despolitizada, esto es, como un consentimiento voluntario por parte de aquellos pobladores que habitan la comunidad política que no son patricios, quienes detentarían un estatuto de peregrinos. Un cuerpo político, tal como lo sería precisamente la aristocracia, podría constituirse, paradójicamente, en función de una exclusión de cierta parte de sus integrantes, los cuales asentirían de forma determinada dicha no participación de los asuntos comunes. Inspirado, de esta manera, en el régimen político veneciano, Spinoza no pararía mientes en postular una forma gubernamental de este tipo, una obediencia voluntaria por parte de ciertos integrantes del régimen político, específicamente aquellos que detentan la categoría de peregrinos, que se atienen a lo dictaminado por las supremas potestades, pero que no tienen a ellos, a los peregrinos, como los formadores o autores de dichas leyes. Esto les permitiría disfrutar de ciertos goces materiales, al mismo tiempo de no formar parte del hacer de las leyes que estructuran y rigen el Estado del cual los peregrinos, en cierto modo, esto es, en la medida solamente en que lo habitan, forman parte.

Para rebatir estas posiciones, restaría entonces demostrar por qué motivo Spinoza, si bien explicita que el régimen aristocrático se acerca al de tipo absoluto, no llega a ser tal. Dicho con una interrogación: ¿por qué motivo el autor holandés no sería un adalid de la aristocracia? La aristocracia sería, ciertamente, un régimen más perfecto que la monarquía: la monarquía se muestra falible en varias cuestiones a las que la aristocracia es inmune. El «Estado aristocrático es aquel que es detentado, no por uno, sino por varios elegidos de la multitud, a los que en adelante llamaremos patricios» (Spinoza, 2010: 180). Al tratarse, así, de un gobierno de varias personas escogidas para tal fin, conformando éstas un Consejo, se evita de raíz la incapacidad de un solo hombre de hacerse cargo de todos los asuntos relativos a la gobernanza, como sucedía con la monarquía. Pero esta debilidad respecto de la administración del poder es

equiparable también a la propia finitud del cuerpo del rey. Dicho con otras palabras: «Muerto, pues, el rey, ha muerto en cierta medida la sociedad, y el estado político retorna al estado natural» (Spinoza, 2010: 170), lo cual constituye un acontecimiento harto peligroso puesto que supone la disolución del Estado al retornar el poder supremo a la multitud. Con la aristocracia esto es bien distinto porque «los Consejos son eternos[15], […] [y] el poder de un Estado […] no retorna jamás a la multitud» (Spinoza, 2010: 183). A esto se le añade, por último, que el poder del Consejo es siempre el mismo y que su voluntad es inconstante. Por ese motivo, Spinoza puede concluir que «el Estado [*imperium*] que es transferible a un Consejo bastante amplio es *absoluto o se aproxima muchísimo a él*» (Spinoza, 2010: 184. Cursivas nuestras).

En este sentido, la aristocracia se aproxima a, mas no se identifica con, un régimen absoluto: se aproxima puesto que un número mayor de personas, los patricios, detentan el poder estatal; no se identifica, como ya vimos en el capítulo 1, en tanto el resto de los ciudadanos que no son patricios se encuentran excluidos de las votaciones. Quienes no son patricios son apenas «peregrinos [*peregrini*]» (Spinoza, 2010: 189), lo cual implica que la aristocracia carezca de una ciudadanía vinculada con la comunidad política puesto que sencillamente no permanece asentada en un territorio particular por un tiempo suficiente.

La estabilidad de este régimen político se ve amenazada por el conflicto entre la plebe y el patriciado. Para hacer frente a este problema, Spinoza propone reformas tanto del sistema económico como del militar, al igual que hizo con la monarquía. Para animar a los plebeyos a permanecer en el territorio, Spinoza aboga por la propiedad privada entre ellos. También reconoce que el ejército no puede estar compuesto únicamente por patricios debido a su escaso número, y sugiere incorporar plebeyos al ejército, incluso en rangos medios. El objetivo de estas reformas es integrar a los ciudadanos en el grupo político, según Peña Echeverría (1989: 311). Otras reformas, como los cambios religiosos, judiciales y territoriales, pretenden establecer un patriciado estrechamente unido y derechos individuales para todos los ciudadanos, como lo sugiere Matheron (2011a: 493).

En el capítulo IX del *Tratado político*, Spinoza considera un modelo diferente de aristocracia. Contempla una aristocracia descentralizada, formada por varias ciudades, en contraste con la aristocracia centralizada analizada anteriormente. En este sistema, los patricios de cada ciudad tratarían de aumentar su participación en el Senado, con lo que prácticamente todos los habitantes de cada ciudad se convertirían en patricios. Esta aristocracia federal es muy similar a la democracia (Matheron, 2011a: 494-505). La descentralización conduce a la paz, la libertad y el bien común,

[15] La eternidad no debe ser entendida aquí de manera homóloga a la definición 8 de la primera parte de la *Ética*, esto es, como aquello que «no se puede explicar por la duración o el tiempo», sino que, como dice Bove (Spinoza, 2002: 239), en un sentido más débil de perpetuación indefinida en la existencia.

ya que el poder no se concentra en una sola ciudad, y una ciudad no puede imponer sus intereses a las demás, eliminando así el miedo entre los ciudadanos.

El principal defecto de la aristocracia es su exclusión de una parte importante de los asuntos comunes. Al contrario de lo sostenido por Field (2020), esta exclusión no puede asegurarse pacíficamente y conlleva permanentemente un riesgo que amenaza con desestabilizar a toda la comunidad política. El impulso democratizador es poderoso en la filosofía de Spinoza porque todos quieren dominar y nadie quiere ser dominado[16]. Las personas buscan dominarse a sí mismas y, para lograrlo, deben implicarse activamente en los asuntos comunes del Estado. Como señala Volco (2010: 263), la democracia no es un objetivo o fin a alcanzar, sino la esencia de todo cuerpo político: es lo que más se asemeja a la naturaleza humana, que establece una inevitable dependencia recíproca entre los individuos. Si el hombre es entendido por Spinoza como un ser social que no puede sustraerse a la inevitable vida en común y que reconoce que el orden político está abierto a fluctuaciones que limitan o amplían el poder de la multitud y del Estado, entonces la democracia reconoce que el régimen político alberga un conflicto en su seno y que su estabilidad, entendida como lucha por la libertad y la seguridad, puede asegurarse precisamente porque está abierto a tales fluctuaciones.De esta manera, podemos ver que Spinoza ni siquiera aboga por un régimen descentralizado de la aristocracia, puesto que, en su *Tratado político*, es justamente en el capítulo abocado a este tipo de régimen que ejemplifica con el caso de las Provincias Unidas. Allí, Spinoza discurre largamente sobre los peligros de un Estado constituido de tal manera. De este tipo de modelo de aristocracia descentralizada se han vistos, dice precisamente Spinoza, «muchos ejemplos en Holanda» (Spinoza, 2010: 230), a lo que añade lo siguiente:

> Y, si alguno objetara que este Estado de Holanda no se mantuvo mucho tiempo sin un Conde o un sustituto que hiciera sus veces, que le sirva esto de respuesta. Los holandeses creyeron que, para conseguir la libertad, era suficiente deshacerse del Conde y decapitar el cuerpo del Estado. Y ni pensaron en reformarlo, sino que dejaron todos sus miembros tal como antes estaban organizados, de suerte que el condado de Holanda se quedó sin conde, cual un cuerpo sin cabeza, y su mismo Estado ni tenía nombre. Nada extraño, pues, que la mayor parte de los súbditos no supieran en qué manos se hallaba la potestad suprema del Estado. Y, aunque así no fuera, lo cierto es que quienes detentaban realmente el poder estatal, eran muchos menos de los necesarios para gobernar a la multitud y dominar a poderosos adversarios. De ahí que éstos lograron a menudo amenazarles impunemente y, al final, destruirles. La caída súbita de su república no se produjo, pues, porque se hubiera gastado inútilmente el tiempo en deliberaciones, sino por la deforme constitución de dicho Estado y por el escaso número de sus gobernantes (Spinoza, 2010: 230-231).

[16] «[N]ada pueden soportar menos los hombres que servir a sus iguales y ser gobernados por ellos» (Spinoza, 2012: 159).

Se advierte en el presente pasaje citado una crítica al régimen de Johan de Witt: que su república seguía siendo un condado. Como vimos ya en el capítulo pasado, el Estado se encontraba constituido de una manera imperfecta: el cargo de estatúder no había sido suprimido ni ocupado legalmente (por lo cual restaba solamente que Guillermo III consiguiera la mayoría de edad para ocupar el cargo) y, al mismo tiempo, de Witt no dio forma democrática al Estado cuando se convirtió en el Gran Pensionario de Holanda. Es la mala constitución del Estado entonces, y no las deliberaciones que se llevaban a cabo en éste, la causa fundamental por la cual el régimen de de Witt pereció. El Estado conservaba una forma imperfecta como aristocracia descentralizada, esto es, como una comunidad política dirigida por patricios y habitada por un conjunto de Provincias signatarias de la Unión de Utrech. Ése era el principal problema que aquejaba al Estado de las Provincias Unidas de los Países Bajos: el mismo se encontraba conformado imperfectamente, con múltiples poderes y autoridades políticas solapadas, incapaz de encontrar una fuente única de la soberanía en una figura determinada y particular, sin estar formado como un régimen de tipo democrático, en el cual todos los ciudadanos fueran capaces de disponer el derecho a la participación de los asuntos comunes de los Estados.

De la misma manera, debe ser ponderada la influencia del pensamiento de los hermanos de la Court en Spinoza. Como se explayó en el capítulo anterior, la propuesta de estos hermanos consistía en la postulación de un régimen de características democráticas, ubicándose en estricta oposición a cualquier tipo de gobierno monárquico, el cual llevaría ínsita una tiranía y despotismo del poder innegable, hasta en su más pequeña manifestación. Partidarios de los *prinsgezinden*, los de la Court entendían que la república de de Witt a ser defendida no debía contener ningún elemento monárquico, so pena de degenerarse profundamente desde sus fundamentos mismos. Compartiendo este mismo espíritu, Spinoza tampoco contemplaba un régimen que encerrara distintos elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. Como se analizó, su tentativa consistía en analizar cada uno de estos tipos de gobierno por separado, encontrando sus falencias y proponiendo sus reformas adecuadas con el fin de que estos pudieran perdurar en su existencia. Pero estas recomendaciones no implicaban una mixtura de distintos regímenes entre sí, sino que más bien suponían la persistencia de un componente que se volvería insoslayable: la democratización. Es la patencia de un impulso innegable de todos los hombres de participar en la toma de decisiones y en las disquisiciones varias que atienen a los problemas comunes.

Es por este motivo que, contra la ponderación bienintencionada que tanto Prokhovnik como Field postulan que Spinoza tiene respecto de la aristocracia como régimen político predilecto, no hallamos en este autor tal consideración. Para Spinoza, como vimos, sólo la democracia es el único Estado absoluto, mientras que la aristocracia es absoluta solamente en la medida en que se acerca a la democracia. Esto es, la aristocracia debería ser considerada, antes que un tipo de gobierno valioso

por sí mismo, como una forma política a ser definida negativamente a partir de los rasgos que la vuelven una democracia parcialmente realizada o incompleta. La aristocracia, en este sentido, es tenida en cuenta no por aquello que vale, sino por sus carencias que impedirían que se aproxime a un Estado de índole democrático, el único verdaderamente absoluto. De estos datos colegimos, entonces, que la aristocracia nunca puede ser tenida en cuenta por Spinoza como un régimen a ser perseguido a toda costa, sino que es más bien la democracia aquel régimen que más se adapta a la naturaleza de los hombres. Esto, claro, no implicaría considerar a la democracia como un paraíso desprovisto de conflictos; implicaría, apenas, contemplarla como un régimen más perfecto que la aristocracia y como una forma de gobierno mejor adaptada a la naturaleza de los hombres, los cuales buscan siempre perseguir su propio interés personal y dirigir antes que ser dirigidos.

IV. Recapitulación: la importancia de ubicar contextualmente la producción teórica

Este capítulo ha consistido, sobre todo, en la impugnación de las distintas interpretaciones que han sido esbozadas por los distintos comentaristas a cuentas de la relación entre Spinoza y la tradición republicana. Como hemos visto, existe una interesante, pero no por ello menos frugal, variedad de hermenéuticas que entienden que la relación recién aludida puede configurarse de distintas maneras. Pasamos a continuación a reponer cuál es el núcleo de las distintas impugnaciones realizadas a cada posición.

En el primer apartado del presente capítulo hemos rebatido los argumentos de las posiciones del primer apartado del capítulo 1, las cuales entendían que Spinoza pertenecía a la tradición republicana en virtud de su democratismo. De esta manera, vimos que los pocos sustentos teóricos e históricos esgrimidos por los comentaristas permiten sostener que Spinoza puede formar parte de una tradición republicana entendida como una mera equivalencia de la democracia. En efecto, los comentarios a la obra de Spinoza, que lo retratan como un demócrata y que entienden que la tradición republicana es equiparable a una democrática, si bien aciertan en la primera caracterización, yerran en la segunda. Pues si es cierto que, en efecto, Spinoza abogaba y consideraba como más perfecta la forma de gobierno democrática, los comentadores señalados no especifican el contexto lingüístico ni los debates en los cuales Spinoza estaba inserto. El republicanismo y la democracia emanan de dos fuentes distintas, no son sinónimos entre sí y poseen sus propias sendas y desarrollos específicos. Siguiendo este razonamiento, hemos visto que, en efecto, la historia y la lógica de la democracia es bien distinta de la tradición republicana de pensamiento. Si la primera perseguía el ideal de la igualdad, la segunda enfatizaba más el horizonte de la libertad. De esta manera, hemos visto que el trayecto de ambos pensamientos ha sido uno sinuoso, el cual, si bien hoy en

día tiende a su imbricación mutua, no ha estado exento de enfrentamientos y de oposiciones distintas a lo largo de la historia. Así, y circunscribiendo la tradición republicana específicamente a aquella que encuentra su origen en la Antigua Roma, Urbinati ha sabido argumentar que no sólo la democracia y el republicanismo comportan orígenes y lógicas distintas, sino que también ha formulado de manera asaz interesante los términos de esta relación. Puesto que no se trata de una simple identificación actual de ambos términos entre sí, sino que es la democracia la que, en efecto, puede realizar un aporte sustantivo al republicanismo a partir de su concepto de igualdad política y del igual derecho de cada ciudadano a participar en los asuntos de la comunidad política. Es que, justamente, sin estos conceptos de raigambre democrática, una república, que se atiene a evitar las interferencias arbitrarias del poder soberano en las vidas particulares de los ciudadanos, deviene una mera cáscara, esto es, una forma política carente de contenido, que invalida a auto-determinarse a los ciudadanos de un Estado. En este sentido, se trata de pensar la libertad conjuntamente con la igualdad, pero sabiendo que la libertad, por sí sola, nada puede sin la ayuda de la igualdad, en tanto que sin ésta (esto es, sin una consideración de las personas como iguales entre sí y como comportando un derecho a tomar parte en los asuntos comunes de la comunidad), aquélla carece de peso alguno para lograr su verdadero cometido. Esto nos permite concluir que, efectivamente, en Spinoza se conjugan las dos tradiciones: el holandés sería un republicano en tanto se atiene a las características del republicanismo neerlandés esbozadas en la recapitulación del capítulo 2 o, dicho en otras palabras, en tanto cree que las leyes son el alma del Estado, esto es, al ponderar sumamente el imperio de la ley. Pero también sería Spinoza un demócrata en tanto estima que dicho régimen político es el más acorde a la naturaleza humana. Ahora bien, no hay, por ello, que colegir que el elemento igualitario proviene de van den Enden, puesto que, si bien vimos en el capítulo pasado, Spinoza estudió en el instituto de éste, no podemos encontrar evidencia ni textual ni material de que las obras políticas de van den Enden hayan influenciado o dado forma efectiva al pensamiento de Spinoza.

En el segundo apartado del presente capítulo hemos buscado dar el mentís a las posiciones esgrimidas en el segundo apartado del primero, las cuales postulaban que Spinoza no podía formar parte, bajo ningún concepto, de la tradición republicana. Allí hemos, entonces, visto que Spinoza sí utiliza un lenguaje y conceptos compatibles con la tradición republicana, aunque resemantizados. Precisamente, es notorio que Spinoza hace uso de conceptos y nociones expresadas en un lenguaje que es propio del iusnaturalismo, el cual es incompatible, como argumenta Pocock, con el lenguaje del *vivere civile* que sería particular de la tradición republicana. Pero sostuvimos que, a pesar de esta disparidad en cuanto a la utilización de lenguajes disímiles, es pasible de identificar en la obra de Spinoza la repetición de motivos republicanos, si bien estos se encuentran resemantizados y contextualizados dentro de una particular tradición de pensamiento neerlandesa. En este sentido, hemos

visto que, si Spinoza utilizaba un lenguaje disímil al usado por Harrington, esto se debía al contexto semántico propio de la situación neerlandesa. En efecto, vimos que Spinoza hablaba como jurista debido a la utilización de términos de origen romano, principalmente para referir a los conceptos, en español, de multitud y Estado, a la vez que su teoría, escrita en clave de lenguaje iusnaturalista, se debía a la influencia de las obras tanto de Hobbes como de Grocio, cuyos textos Spinoza disponía en su propia biblioteca personal. A su vez, Spinoza se servía de un método prudente de escritura, en función de los peligros que suponía cualquier tipo de publicación en una coyuntura sumamente candente y no exenta de conflictos, para lo cual hemos retomado la distinción entre escritura exotérica y esotérica, conjuntamente con la metodología de escribir «entre líneas» planteada por Strauss. En último lugar, hemos también planteado que Spinoza no era indiferente a los distintos tipos de gobierno, sino que manifestaba una preferencia explícita por la democracia, la cual se constituía únicamente como el régimen absoluto. Por otra parte, frente al rechazo de pertenencia de Spinoza a una tradición republicana realizada por Steinberg, hemos analizado que, si bien el comentador acierta con su examen de que los conceptos de *sui iuris* y *alterius iuris* son graduales y relativos, esto sólo se advierte a nivel de las relaciones que los súbditos establecen entre sí y en relación con el Estado del cual forman parte, pero no con el régimen político de tipo democrático que integran, ya que la absolutez que dicho régimen comporta lo convertiría en uno autónomo e independiente considerado en sí mismo, esto es, como *sui iuris*. De esta manera, se desprende como corolario que el rechazo que tanto Pocock como Steinberg manifiestan contra el hecho de que Spinoza no pueda formar parte de la tradición republicana se debe a la ausencia de consideración del contexto semántico en boga utilizado en los Países Bajos del siglo xvii, el cual habría constituido un tipo de republicanismo particular, distinto de la tan mentada tradición atlántica rescatada por Pocock.

Finalmente, en el último apartado de este capítulo hemos buscado desacreditar los argumentos sintetizados en el tercer apartado del capítulo primero, los cuales situaban, efectivamente, a Spinoza dentro de la tradición republicana, pero al precio de identificar que el Estado preferido por este filósofo era aristocrático. Ante ello, entendemos que Spinoza no puede pertenecer a semejante tradición republicana postulada por esas comentadoras (Prokhovnik y Field), sin tener en cuenta el contexto neerlandés y sus consecuentes conceptos. Las comentadoras analizadas en el pasaje aludido interpretan que Spinoza, si bien se inscribe dentro de una tradición republicana, no defiende un modo de gobierno democrático. Es, pues, estudiando la coyuntura política de los Países Bajos y la variedad de discursos lingüísticos y debates que pululaban allí que es posible advertir que, entre los autores que eran coetáneos a Spinoza, la defensa por la democracia —junto con el concepto de libertad que le era concomitante— revestía una importancia capital. En particular, hemos procedido a detallar el análisis del propio Spinoza respecto de la aristocracia para advertir, allí, las falencias de dicho régimen. De esta manera, hemos visto que la aristocracia, aun

a pesar de las reformas propuestas por Spinoza mismo, se ve aquejada por un problema que deviene, a la postre, insoluble: el de la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones públicas. Hay, en efecto, un conjunto de personas que, al no revestir la calidad de patricios, se ven excluidos de la participación en el gobierno: esos son los tan mentados peregrinos, conjunto de hombres y mujeres errantes sin una patria, que demandan al Estado la participación en la elaboración de leyes comunes y que atienen a la comunidad. Y eso nos remite a la patencia de un elemento que es indeleble, esto es, imposible de borrar, en el conjunto de personas que integran cualquier Estado; más que un elemento diríamos, puesto que se trata de un proceso sin origen y sin fin: la democratización. Aquello que se puede comprobar a través de los hipotéticos regímenes políticos propuestos por Spinoza, en particular en la monarquía y en la aristocracia, es que el poder no puede descansar nunca fácticamente en un solo individuo ni en un grupo reducido de los mismos a costa de la exclusión de otro mayoritario. Todas las personas tienden, en este sentido, a participar en los asuntos comunes: ellas bregan por tomar parte en la comunidad que integran. Y es este un hecho incontestable, demostrado tanto por los ejemplos históricos de los que Spinoza se hace para postular estos regímenes hipotéticos, como así también por el análisis empírico de la naturaleza humana. Los humanos hablan, opinan sobre cuestiones varias entre sí, intercambian opiniones y, de la misma manera, buscan tomar parte en los asuntos que se relacionan con las problemáticas que involucran a todos. Esta es, justamente, una faceta imposible de soslayar del comportamiento humano y que constituye la principal problemática que hace poner en jaque a la monarquía y a la aristocracia. Y esto no es solamente por la propia anomalía del pensamiento de Spinoza (si es que eso efectivamente existe, como discurriremos en la conclusión), sino también por la influencia que ejercía en él tanto la coyuntura política (en particular, el partido de los regentes, que a pesar de liderar un gobierno de forma aristocrática defendía la idea de un republicanismo democrático, esto es, de un gobierno determinado por el pueblo) como así también la obra de los hermanos de la Court (cuya oposición a cualquier régimen monárquico, equiparado directamente a una forma de tiranía, los hacía defender un gobierno de tinte democrático). Spinoza no puede ser, entonces, representado como un abanderado de la aristocracia, sino que más bien debemos rescatar su defensa de un régimen de tipo democrático, el único verdaderamente absoluto.

En el presente capítulo, entonces, hemos examinado la manera de impugnar las críticas y las posiciones que fueron examinadas en el capítulo 1. A nuestro entender, todas estas críticas comportan como denominador común no tener en cuenta el contexto neerlandés, propiamente republicano y particular, sin el cual es imposible comprender correctamente el pensamiento de Spinoza en los mismos términos republicanos en que éste era movilizado y ejercido. Por este motivo, en función de las distintas conclusiones que obtuvimos en el presente capítulo, podemos ampliar la definición del republicanismo neerlandés en función de lo explorado, retomando el

esbozo provisorio detallado en el capítulo 2 de la siguiente manera. El republicanismo neerlandés, en su acepción spinoziana particular, claro, comportaría como rasgos definitorios las características expuestas a continuación: 1. una defensa de la libertad entendida como autonomía frente a cualquier dominación extranjera, 2. una preocupación por el perseverar en la existencia de la comunidad política, 3. la participación activa de la ciudadanía en los asuntos comunes, 4. una concepción de la república entendida como pacífica y mercantilista en el plano de la relación con otros Estados, a lo que podemos sumar: 5. un entendimiento de que los ciudadanos actúan regidos por las búsqueda de su interés particular y de que es menester compatibilizar éste con el bien común, 6. una utilización del lenguaje jurídico en las teorías, 7. un uso de un discurso iusnaturalista en las teorías que fundan los cuerpos políticos, y 8. una conceptualización del Estado republicano como basado en un tipo de organización política democrática. Y, podríamos agregar, como estudiaremos en el segundo apartado del siguiente capítulo, otro elemento más: 9. se hace necesaria la existencia de instituciones que aseguren la libertad y la igualdad que debe imperar en cualquier democracia[17]. Esta definición de lo que constituye el republicanismo neerlandés nos permite apartarnos de otra explicación del mismo de carácter más somero, dada la ausencia de contextualización histórica e intelectual, que la precisa solamente a partir de una tendencia que reniega de la monarquía y que implica la participación activa de los ciudadanos en los asuntos de la república (*cfr.* Rosenthal, 2018: 425).

En función de este enriquecimiento de la definición del republicanismo neerlandés, único en su tipo y alejado de la concepción atlántica de republicanismo, es que podemos, entonces, avanzar con el siguiente capítulo y proceder a fundamentar nuestra concepción de cómo dicho republicanismo aparecería en Spinoza a partir de lo que consideramos un mínimo de nociones fundamentales de conceptos que se encuentran desperdigados, principalmente, en sus tratados políticos, los cuales dan cuenta de esta definición recién elaborada.

[17] De acuerdo al interesante artículo de Martínez (2012), el énfasis spinoziano en el elemento institucional podría deberse al influjo sobre el autor del mito de Venecia en el contexto neerlandés, el cual explicitaba los aspectos procedimentales a la hora de gobernar en un Estado. En un sentido similar, Forte (2009) argumenta que la presencia de las instituciones en el pensamiento de Spinoza sería deudora de la influencia de Maquiavelo.

SEGUNDA PARTE

SPINOZA REPUBLICANO

IV
SPINOZA, LA CIUDADANÍA, LA VIRTUD Y LAS INSTITUCIONES

A lo largo de este libro hemos querido escudriñar de qué manera Spinoza podía ser considerado como un autor republicano. La cuestión, ciertamente, no ha sido sencilla, sino que ha estado plagada de comentarios contradictorios entre sí, lo cual nos ha hecho reflexionar, a su vez, sobre las precauciones metodológicas que deben ser tenidas en cuenta a la hora de efectuar cualquier estudio que atenga a una obra teórica ubicada a su tiempo y espacio. De esta manera, en los primeros tres capítulos nos hemos abocado a realizar, por llamarla así, un ejercicio negativo y de reposición: esto es, a examinar el conjunto de interpretaciones que imperaban y pululaban alrededor de la relación de Spinoza con la tradición republicana, para luego reponer el contexto social, político, económico y religioso de las Provincias Unidas que Spinoza supo habitar. Esto, meramente con el objeto de someter a crítica aquellas posiciones reconstituidas para demostrar que, precisamente, e independientemente de la conclusión a la que arribaran —esto es, si Spinoza podía incluirse dentro de una tradición republicana o no—, las mismas no podían ser correctamente ponderadas al no tener en cuenta la coyuntura semántica y lingüística que dieron forma al discurso y a la producción spinozista. Es por este motivo que, decimos, estos primeros tres capítulos han estado marcados por un espíritu estrictamente negativo y de reconstitución: se trató apenas de una empresa de reposición de comentarios y de realización de críticas a los mismos.

Con este capítulo pasamos, en cambio, a una faceta propositiva y heurística, en tanto en cuanto nos propondremos exponer la teoría republicana existente en Spinoza. Lo haremos a la luz de las ganancias obtenidas en el desarrollo llevado a cabo hasta el momento y que son de carácter exploratorio, ya que pocos son los comentarios que pueden acompañarnos en el acometimiento de dicha tarea. Dicho republicanismo spinoziano, que intentaremos explicar en el presente capítulo, se encuentra vinculado a los corolarios examinados en torno a las características propias y particulares del contexto neerlandés, que hacen que los acontecimientos sucedidos

en esa región sean únicos e irreductibles a otras experiencias que parecerían, *a priori*, similares. Lo expondremos en relación a tres conceptos clave que permiten dar cuenta de una filosofía republicana en Spinoza.

Pero, como mencionamos, aunque los comentadores que nos acompañarán en esta tarea no son abundantes, no por ello son inexistentes. Un antecedente podemos encontrarlo en Visentin (2016) quien, precisamente, pone en relación a Spinoza con la producción teórica que le era coetánea. Allí, el comentarista escribe que

> [e]n la mayoría de las intervenciones sobre el pensamiento político de Spinza se da por sentado que pertenece al género del republicanismo holandés del siglo XVII, pero rara vez se profundiza cuáles son las características específicas de este último, por cuáles aspectos el filósofo de Ámsterdam se debe colocar dentro de esta corriente y con cuáles se distancia (Visentin, 2016: 119).

Justamente, el objetivo de Visentin es no sólo poner en liza el republicanismo neerlandés con el resto de los republicanismos imperantes en el siglo XVII, sino también analizar cuál sería la posición ocupada por Spinoza dentro del primero, estudiando sus puntos de coincidencia y de distinción. Transitando las mismas sendas que han sido elaboradas en este libro, Visentin se aboca a describir la estructura política del régimen de las Provincias Unidas de los Países Bajos, llegando a la conclusión de que ésta constituía «una suerte de enigma, que contribuye a generar un choque ininterrumpido entre facciones de grupos sociales» (Visentin, 2016: 121). A esto se refiere Visentin justamente al aludir al enfrentamiento ya mentado por nosotros entre el *prinsgezinden* (defensores del príncipe de Orange) y el *staatsgezinden* (defensores de las soberanías de los distintos Estados provinciales). Siguiendo este razonamiento, Visentin también se parapeta en la aclaración que realizara Weststeijn, la cual fue también notada por nosotros en el capítulo 2, y que echa luz sobre la cuestión de que en ambos bandos es posible identificar posiciones republicanas. Mencionando este hecho, Visentin pasa entonces a abordar la obra de los hermanos de la Court, quienes, en el entender del comentador, se erguirían como

> la expresión de una tensión presente desde el origen al interior del discurso político de la modernidad: una tensión entre orden político y conflictividad, entre representación y participación, entre derecho de propiedad e igualdad, entre unidad del poder soberano y pluralidad de los agentes políticos (Visentin, 2016: 123).

Los hermanos de la Court, estos hobbesianos holandeses (en el decir de Visentin), encerrarían, en sus obras, las principales contradicciones imperantes dentro del régimen neerlandés. El republicanismo de estos hermanos «está fundado sobre la pasión de la autoconservación individual, que a su vez se sostiene sobre la acumulación y la defensa de lo "propio", definiendo la estructura misma de la sociedad como forma originaria (y frágil) de convivencia» (Visentin, 2016: 134).

Visentin pasa entonces a estudiar otro tipo de republicanismo existente en el marco del debate neerlandés, específicamente aquel que se desenvuelve en el *Tratado*

político de Spinoza a partir del concepto de *res publica*. Pero, al examinar esta cuestión, Visentin sugiere que tanto el de los de la Court como el de Spinoza son republicanismos anómalos, esto es, republicanismos fuera de su tiempo, intempestivos, los cuales escapan a las coordenadas espacio-temporales en las que se inscriben. De todas maneras, pesquisando el *Tratado político*, concluye que

> [e]l «modo» republicano de conducir la vida pública («*curam Reupublicae habere*»), descrito en diversos capítulos del *Tratado político* dedicado a los tres géneros clásicos de *imperia*, se enraíza en *lo común* de las instituciones políticas y de la conducción del gobierno; lo que significa que, no obstante sea siempre una parte (uno, pocos o muchos) quienes tienden la dirección de la cosa pública, la multitud entera no deja de contribuir, según modalidades diferentes según el tipo de régimen y de sus instituciones, a la orientación política general (Visentin, 2016: 139).

Bajo esta óptica, los tres tipos de régimen (monárquico, aristocrático y democrático), de acuerdo a su reforma propuesta por Spinoza, pueden ser denominados como republicanos, en tanto la multitud participaría de los asuntos de gobierno, ya sea en la monarquía o en la aristocracia. Sería la intervención de la multitud en el quehacer político lo que permitiría determinar a un régimen político determinado como una república, al menos en su faz formal. Porque

> [e]l común de la *res publica*, entonces, no es determinado exclusivamente por las leyes positivas y las instituciones, sino que comprende todos aquellos afectos —como la indignación— por medio de los cuales la multitud interviene activamente sobre las decisiones políticas tomadas por los gobernantes; por esto Spinoza contrapone a la república no la monarquía —es decir, no un régimen específico— sino más bien una modalidad de los individuos de «vivir» la propia ciudadanía caracterizada por la inercia y la pasividad, dominada por el aislamiento y la soledad (Visentin, 2016: 140)

Ahora bien, de cualquier manera, de entre los tres tipos de regímenes clásicos, encontramos que la democracia se erige, en el *Tratado político*, como absoluto. Esto no implica, ciertamente, que la democracia se encuentre libre de límites y defectos, pero sí permite especificar que, además de un tipo de gobierno, la democracia se trata de un movimiento, un movimiento de la *potentia multitudinis* que atraviesa por igual a todos los regímenes políticos. Para Visentin, en este sentido, el republicanismo spinoziano es la marca de una excedencia que incide sobre cualquier ordenamiento político, la cual sería tanto la tendencia de la potencia de la multitud a institucionalizarse, como la insuficiencia de toda institución para expresar de forma completa toda la complejidad de ese actuar común.

En un sentido similar, situando a Spinoza en su contexto político e intelectual, puede destacarse la producción realizada por Fernández Peychaux y Abdo Ferez (2016). Dicho artículo aborda la cuestión de la pertenencia por parte de Spinoza a la tradición republicana al estudiar dos faces al mismo tiempo: por un lado, la relación de Spinoza con el pensamiento republicano de los Países Bajos y, por otro, si la teoría de Spinoza puede ser asociada con el renacimiento de dicha tradición de

pensamiento efectuada principalmente por Pocock, Skinner y Pettit. Estas dos facetas de pensamiento arrojarían, como resultado, que, de acuerdo al primer punto, Spinoza puede ser entendido como un republicano y, según el segundo aspecto, Spinoza no puede ser considerado como tal. Para llegar a semejantes conclusiones, los autores realizarían una reconstitución del debate político neerlandés, la cual tiene como eje de la discusión la cuestión del lugar de la determinación de la soberanía popular, esto es, en qué lugar ella tiene su asiento principal. Esta cuestión es, también, abordada en dos momentos: uno abocado al estudio del panorama de los Países Bajos antes del Acta de Abjuración de la figura del estatúder y otro ateniente al momento posterior a dicho acto. De esta manera, Fernández Peychaux y Abdo Ferez ven perfilarse una facción republicana, caracterizada por los siguientes motivos:

> Por lo que se desprende de los escritos políticos principales analizados en la bibliografía, la mayoría de los republicanos asumían que los problemas de los Países Bajos eran la discordia, la ineficiencia del gobierno y la falta de un ejército disciplinado, pero alegaban que la solución no era un cambio en su forma (como sostenían los monarquistas), sino la ampliación de la participación ciudadana y la práctica de la virtud cívica, tanto de los magistrados como de los habitantes. Sólo la mejora de la forma republicana de gobierno, con la posición preeminente de los Estados Generales como defensores de la libertad y de las tradiciones ancestrales y como encarnación de la comunidad, podía ser la solución a los problemas coyunturales (Fernández Peychaux & Abdo Ferez, 2016: 165).

Si estas eran las ideas que la fracción republicana defendía, las mismas iban a verse sostenidas a su vez por el complejo entramado intelectual que constituiría esa heteróclita tradición de pensamiento que podía denominarse, en el decir de los autores, como el republicanismo holandés. Las ideas nacientes de esa reflexión situada son de carácter paulatino, asistemático y diseminadas; su riqueza yace, justamente, en esta ausencia de coherencia y su inextricable ligazón con la experiencia política concreta.

> Algunas ideas podemos considerar de constante aparición: las de la libertad como valor político fundante y la reivindicación de un orden tradicional heredado de la antigüedad y sostenido por los privilegios constitucionales de las provincias. Otras ideas, como la defensa del rol de las asambleas de los Estados, o la apelación a la virtud cívica como elemento necesario para una vida comunitaria, pueden considerarse también elementos típicos de la reflexión política en los tiempos revolucionarios y después de ellos. Estas ideas, sostenidas en la reivindicación central del derecho de resistencia, del origen consensual del poder público y de la articulación intrínseca entre la libertad comunitaria y la de cada ciudadano en particular, conforman una estructura que dará lugar a un pensamiento con raíces republicanas y humanistas, de escasa sistematización, pero de riqueza práctica basado en (y pensado para) esa experiencia (Fernández Peychaux & Abdo Ferez, 2016: 165-166).

Estas ideas harían del neerlandés un tipo de republicanismo, según los autores, digno de ser considerado, aunque quizás detentando un estatuto subordinado en relación a otros republicanismos imperantes, como el atlántico ya señalado e

identificado por Pocock, o como el inglés o el francés. Entendido de esta manera, el republicanismo neerlandés debe ser considerado, en su singularidad, como una tradición propiamente específica, de la cual Spinoza podría formar parte si se la entiende de esta manera, o ser ajena a ella si por republicanismo se entiende la libertad conceptualizada por Pettit como no dominación.

Hasta aquí hemos visto la presencia de ciertas nociones, como ser la de una ciudadanía activa y la virtud cívica de la misma, por citar particularmente algunas, como componentes centrales de la tradición republicana neerlandesa, con las cuales, además, se identifica y aproxima a otros tipos de republicanismo (es decir, como si, gracias a tales ideas, pudiera participar de ese núcleo duro que hace a cualquier tradición republicana). Pero destaquemos otro elemento central que no sólo caracterizaría al republicanismo neerlandés, sino a aquel acogido por el propio Spinoza: nos referimos a las instituciones. «También esta idea de la creación de un entramado institucional como medio para encauzar el antagonismo por vías políticas está en el centro del republicanismo spinoziano» (Castro-Gómez, 2019: 164). En efecto, los hombres, según Spinoza, no se comportan de acuerdo a la razón, sino que son guiados por las pasiones, esto es, las personas obedecen a un deseo de autoconservación denominado *conatus* o potencia, el deseo de aumentar la capacidad de supervivencia y actuación. Al comportarse, entonces, de acuerdo a las pasiones, los hombres se enfrentan entre sí, es decir, entran en relaciones antagónicas, lo cual también, y podríamos decir que paradójicamente, abre la chance para una cooperación: porque, precisamente, para resistir y enfrentarse a otros, algunos individuos deben reunirse con el objeto de sumar fuerzas. Este principio de composición de fuerzas es el que permite explicar la aparición fáctica y conceptual de la multitud. En relación a ello las instituciones pueden entenderse como la organización racional con forma de Estado de las distintas afecciones, con el objetivo de que los intereses particulares sirvan al interés común. Aquí retornaría un motivo republicano incapaz de ser escondido bajo ningún concepto, el que el Estado y las instituciones que lo conforman propenden a moldear el bien común, un proceso que es propio del régimen democrático, porque «la democracia para Spinoza tiene que ver con la creación de instituciones racionales capaces de poner freno a la ambición de los poderosos y proteger al pueblo de la servidumbre» (Castro-Gómez, 2019: 168).

En este capítulo, de esta manera, conectaremos los diferentes puntos que fueron mencionados por aquellos comentadores que nos acompañaron en los análisis que ponían en relación a Spinoza con la tradición republicana, ubicándolo en las coordenadas intelectuales que le eran propias. Para ello, entonces, estructuraremos este capítulo en dos tiempos: en un primer apartado, estudiaremos la cuestión de la ciudadanía y la virtud en la obra de Spinoza y, en un segundo lugar, examinaremos el elemento de las instituciones en la producción del mismo autor.

I. Ciudadanía y virtud

Tenemos aquí presente un binomio: ciudadanía y virtud. Para desenvolverlo de una manera que sea exhaustiva, empezaremos desarrollando el primer término de esa díada: la ciudadanía.

La ciudadanía no sólo es un tema que atiene a la tradición republicana de pensamiento, sino que también resulta sumamente innovador en relación a estudios abocados de problemas contemporáneos. «La moderna concepción de la ciudadanía, hablando ampliamente, contiene a menudo suposiciones no reconocidas […]. Mirar las obras políticas de Spinoza […] nos brinda una perspectiva útil de la historicidad de estas suposiciones» (Prokhovnik, 2009: 413). Es justamente de esta última manera que podemos hallar la cuestión de la ciudadanía en la producción homónima de Étienne Balibar. Para este autor, la ciudadanía, como noción, es inseparable de la democracia: «Ciudadanía y democracia son dos nociones indisociables, pero que resulta difícil mantener en una relación de perfecta reciprocidad» (Balibar, 2013: 7). En este sentido, no se trata de postular la primacía de un concepto por sobre el otro. Esto es, no se busca establecer una relación de jerarquía entre ambos conceptos, sino de analizar el devenir de los dos en función de una trabazón dialéctica. Precisamente lo aclara Balibar en el inicio de *Ciudadanía*:

> Nuestra hipótesis de trabajo será justamente la de que en el centro de la institución de la ciudadanía, la contradicción nace y renace sin cesar de su relación con la democracia. Y buscaremos caracterizar los momentos de una *dialéctica* donde figuran al mismo tiempo los movimientos y conflictos de una historia compleja, y las condiciones de una articulación de la teoría con la práctica (Balibar, 2013: 8-9).

Es menester, entonces, y para realizar un encuadramiento del debate en torno al concepto, centrarnos en la noción de la ciudadanía. «A finales de los años ochenta y a lo largo de la década de los noventa del siglo pasado, el concepto de ciudadanía reapareció con fuerza dentro del debate teórico» (Suárez Ruiz, 2018: 122). Un puntapié de dicho debate podría visualizarse a partir de la intervención realizada por Jean-Luc Nancy con su artículo titulado «¿Quién viene después del sujeto?». Allí, Nancy explicitaba lo siguiente:

> La crítica o la deconstrucción de la subjetividad habrá sido uno de los grandes motivos del trabajo filosófico contemporáneo en Francia. Se apoyaba en Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Bataille, Wittgenstein, la lingüística, las ciencias sociales, etc. Pero surgía también, y consustancialmente, de la experiencia práctica, ética, política de la Europa posterior a los años 30: los fascismos, el estalinismo, la guerra, los campos, la descolonización y el nacimiento de naciones nuevas, la dificultad para orientarse entre una identidad «espiritual» devastada y un economismo «americano», entre la pérdida de sentido y la acumulación de signos: tantas instancias de interrogación sobre las diversas figuras y las diversas funciones del «sujeto» (Nancy, 2014).

Y decimos que esta intervención se encuentra revestida de relevancia porque es, justamente, Balibar quien intenta dar una respuesta al interrogante planteado por Nancy. La respuesta esbozada por Balibar es, si bien escueta, henchida de fuerza: «Después del sujeto viene el ciudadano» (Balibar, 2011: 43). Balibar,

> [h]ará aparecer a la categoría de ciudadanía como aquella que puede reemplazar a otras denostadas por las experiencias colectivas del siglo xx y la definirá como central a la hora pensar acciones políticas destinadas a la profundización democrática. Defenderá la categoría para hacer frente a la visión liberal que insta a los individuos a buscar sus propios intereses en el plano de la sociedad civil. Visión ésta última que se ha vuelto hegemónica y que genera el repliegue de los individuos de la esfera política a la esfera mercantil (Suárez Ruiz, 2018: 123-124).

La ciudadanía, para Balibar, signaría el devenir de toda una época contemporánea. Pero no sólo con la contemporaneidad (y, en particular, por el régimen político predilecto que habría florecido en ésta: la democracia) se encuentra ligada la ciudadanía, sino que podría rastrearse la emergencia de su aparición en distintos y puntuales autores a lo largo de la historia. Con ello el autor se refiere no sólo a Aristóteles o a Marx, sino también a Spinoza. El aporte del filósofo holandés se apreciaría, particularmente, en las aporías que habitan al interior de la democracia y de la ciudadanía, en especial aquellas que atañen a las ideas de exclusión y de conflicto.

Muchas formas de exclusión son inmediatas o potencialmente conflictivas, en la medida en que generan resistencias, reivindicaciones de igualdad y políticas de represión. Pero, por otro lado, la exclusión de la esfera política, donde se decide la legitimidad de las acciones colectivas, es una manera muy eficaz de neutralizar el conflicto, o de reprimir aquellas de sus formas que vuelven a cuestionar la distribución del poder y su utilización (Balibar, 2013: 140).

La aporía principal en la que Spinoza haría su entrada triunfal sería aquella que refiere a la institucionalización del conflicto, la cual presenta la clave para conceptualizar a la democracia como aquel régimen que hace su aparición en carácter de imposible, esto es, un régimen que aloja al conflicto en su interior pero que, a su vez, no se autodestruye: «Sin duda, podríamos plantear que la democracia, en general, es el "régimen" que *hace que el conflicto sea legítimo*, si bien con motivaciones y en grados muy desiguales» (Balibar, 2013: 143). Si la democracia puede constituirse como un régimen tal, es en la medida en que legitima el conflicto desde sus propios términos, esto es, lo acoge pero dentro de ciertos límites a fin de que éste no devenga en una guerra civil. Ése es el *quid*, como el autor manifiesta, de la democracia: permitir que el conflicto anide en ella, pero sin que se descontrole: «En otros términos, la democracia se nos presenta como esa máquina institucional que transforma los conflictos sin abolirlos lisa y llanamente, haciéndolos pasar de una función destructiva a una función constructiva» (Balibar, 2013: 144).

Siguiendo este razonamiento, Balibar comenta que esta problemática del conflicto no es de ningún modo ajena a la tradición liberal: el liberalismo no ha cesado de reconocer el valor del pluralismo, el cual implica, inevitablemente, el reconocimiento de distintos valores que se encuentran en pugna unos con otros. Sin inscribir a Spinoza en esta tradición —aunque reconociendo que el filósofo holandés ha servido de insumo al liberalismo en determinadas ocasiones—, Balibar menciona la estrategia motorizada en el *Tratado teológico-político* por la cual Spinoza habría reconocido el valor de los

distintos credos religiosos a la hora de que estos puedan coexistir de forma pacífica dentro de un Estado. Allí, específicamente, Spinoza habría planteado

> una estrategia democrática que presupone que todas las convicciones religiosas pueden ser concebidas como tantos métodos de los que se sirven los individuos para disponerse ellos mismos a la «obediencia», es decir, al reconocimiento de la primacía de los intereses comunes, tal como los enuncia la república, por sobre las «ambiciones» particulares o privadas (Balibar, 2013: 147).

Una regla, entonces, que limita, en cierta forma, la proliferación de creencias religiosas y las subordina a un bien común. Lo que predomina aquí sería la idea de que el consenso debe imperar sobre el disenso. Es en este sentido que Balibar retoma la tan repetida frase a lo largo del *Tratado político* de «*quae una veluti mente ducitur*», esto es, que una multitud se comporte como si ella fuera guiada por una sola mente. Toda la apuesta se encerraría en el «*veluti*», esto es, en el adverbio «como»: «marca la distancia entre una "unanimidad" impuesta o imaginada sin conflicto y una "comunidad" resultante de la regulación del conflicto "bajo la conducción de la razón"» (Balibar, 2013: 149-150).

Esta conceptualización del conflicto, empero, significaría el retorno de la aporía propia del liberalismo: en el punto crítico y álgido, el conflicto excedería las formas de expresión y los canales institucionales gubernamentales destinados a ellos. Se trataría, entonces, de un conflicto que amenaza el orden institucional mismo, por más flexible y abierto a la recepción de problemáticas que éste sea. Para el liberalismo clásico, el conflicto provendría, en este sentido, de ese campo de intereses contrapuestos que es la sociedad civil, esto es, el conflicto se encontraría decisivamente enraizado en las actividades sociales de los individuos. Lo que sería necesario hacer es, precisamente, darle forma a estos conflictos, esto es, expresarlos institucionalmente, representarlos bajo el lenguaje de la sociedad política, con el objeto de brindar una solución. «La función principal del Estado sería justamente velar por esta transformación» (Balibar, 2013: 151), esto es, de canalizar los conflictos, sublimarlos —podríamos decir— con la finalidad de que estos no devengan en una contradicción tal que ponga en riesgo a la sociedad toda.

Aquí la utilización de la figura de Spinoza y de su obra cesa de iluminar esta aporía del liberalismo. No contemplaríamos, ciertamente, una concepción liberal de Spinoza por parte de Balibar, sino una reconstrucción de su pensamiento como insumo realizado por el liberalismo para ejemplificar y demostrar mejor una de las aporías que afectaría a la democracia y a la ciudadanía.

A fin de cuentas, la tentativa de Balibar se centra en contrarrestrar el fenómeno que él denomina como «desdemocratización de la democracia» para propugnar una «democratización de la democracia». Esta última designa un

> movimiento que, reuniendo los orígenes «insurreccionales» de la ciudadanía […], le confiere la forma de devenir institucional. Asimismo, se presenta con el nombre genérico de una resistencia activa a los procesos de «desdemocratización» en marcha, que son una manera de *cerrar* la historia de la ciudadanía y del «concepto de la política» que ella designa (Balibar, 2013: 195-196).

Se trata, entonces, de poder delinear una estrategia, esto es, una comprensión del sentido permanente de los desplazamientos de referencias del término «democracia», para incorporar en ella una dimensión reflexiva. En suma, Balibar intenta aprehender un concepto de ciudadanía que sea crítico de sí misma, y esto lo realiza a partir del desarrollo de siete tesis, de las cuales mencionaremos sólo la primera. Decimos que sólo elucidaremos la primera de las tesis porque es aquella la que atiene a lo central, esto es, que la democratización no designa ni un proceso de perfeccionamiento de un régimen vigente ni un Estado que trasciende de manera virtual todo régimen posible, sino que se relaciona con un «"rasgo diferencial" que desplaza las prácticas políticas de modo de afrontar abiertamente la falta de democracia de las instituciones existentes, y de transformarlas de forma más o menos radical» (Balibar, 2013: 203). Lo central aquí es la postulación, por parte de Balibar, de un ciudadano activo como el sujeto de esa transformación[1].

Esto nos permite, entonces, plantear de lleno la cuestión del sujeto en la filosofía política de Spinoza. La multitud, en ella, es el agente político por antonomasia[2]. Y aunque puede declinar de distintas maneras en sus obras, apareciendo, por ejemplo, como plebe y vulgo, es la noción central que reúne las distintas caracterizaciones del sujeto político.

En primer lugar, la multitud debe conceptualizarse como una cosa singular, tal como la *Ética* la define en la definición 7 de su segunda parte, a saber:

> Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular (Spinoza, 2000: 78).

Tal como dice, las cosas singulares son finitas y tienen una existencia determinada. Dicha finitud y determinación de las cosas singulares sugerirían la representación de entidades separadas unas de las otras, constituyendo, en virtud de su singularidad, elementos simples de la realidad. Ahora bien, la realidad de las cosas singulares no

[1] Las otras seis tesis se relacionan con lo siguiente: 2. esa transformación que supone la democratización debe transgredir los límites y las formas institucionales reconocidas, 3. la misma debe poder resumirse en una fórmula que vincule la cuestión del umbral de la transformación efectiva de un régimen social y político dado con la cuestión de las luchas por la democracia y contra el capitalismo, 4. la afirmación de un objetivo positivo del concepto y de las prácticas de ciudadanía por sobre cualquier objetivo negativo, 5. la comprensión de que la democratización de la democracia no es sólo el nombre de la transformación de las instituciones, sino que también es el nombre del trabajo que los ciudadanos llevan a cabo respecto de ellos mismos, 6. entender que la democratización de la democracia es una lucha en varios frentes, una actividad que despliega muchos escenarios, y 7. comprender que la modalidad activa de la ciudadanía toma la forma de insurrección.

[2] Sobre esta cuestión hemos dedicado el segundo capítulo de nuestro anterior libro: *La multitud en Spinoza. De la física a la política* (2022). Por ese motivo, en lo que atiene a esta problemática, repondremos varios de los argumentos esgrimidos en esa obra en este apartado.

es simple sino compleja, obedeciendo a un principio de composición que hace de estas cosas combinaciones o asociaciones sumisas a un principio relacional. Es por ese motivo que Spinoza hace referencia a la noción de individuo: las cosas singulares resultan de la combinación de muchas de estas formas individuales, donde la unidad es indisociable de la pluralidad. Esta reunión de individuos se realiza activa, dinámicamente, mientras varios concurren a una misma acción. Una asociación tal es ciertamente circunstancial, lo que acentúa la realidad finita de las cosas singulares que no tienen nada de sustancial, es decir, no existen más que relativamente, a través de la reunión de sus elementos constitutivos, cuando son causa de un mismo efecto, cuando son, dicho en otras palabras, una cosa singular. Los cuerpos e ideas son cosas singulares en este sentido: los cuerpos son cuerpos de cuerpos y las ideas son ideas de ideas, cada uno/a insertada en sistemas de organización más o menos estables, reales, perfectos. Es en este sentido que la multitud puede ser comprendida como cosa singular: como efecto de la concurrencia de distintos individuos entre sí, que da lugar a un ente que, considerando a los individuos reunidos en él, es una cosa singular.

En segundo lugar, debemos entender a la multitud como individuo, pero no ya en los términos de la definición anterior, sino que de acuerdo a la definición brindada en la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*. Allí Spinoza menciona lo siguiente:

> Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos (Spinoza, 2000: 90).

Un individuo así definido es un cuerpo compuesto, esto es, un cuerpo conformado por distintos cuerpos. Los cuerpos compuestos se individúan de acuerdo a un doble condicionamiento que obecede tanto a una característica intrínseca o diferencia de movimiento o reposo interna, como así también a una determinación exterior, esto es, las partes componentes de este cuerpo compuesto que son forzadas por otros cuerpos a unirse y aglomerarse en un individuo determinado. La forma del individuo dependerá, entonces, necesariamente del contexto en el cual se encuentra inmerso que, inevitablemente, incidirá sobre la propia constitución del individuo. Aquí también la multitud puede ser caracterizada como cuerpo compuesto, en tanto se comporta como un cuerpo y como guiada por una sola mente, sin por ello negar la pluralidad de cuerpos que ella aúna en su seno[3].

Los ciudadanos son, para la filósofa brasileña Chaui, el sujeto político en el *Tratado teológico-político*. Para Chaui, la distinción capital radica no tanto en las

[3] Sobre la multitud como cosa singular se detiene LeBuffe (2020), mientras que la multitud como cuerpo compuesto es estudiada por Cerezo Galán (2016), entre otros.

diferencias que puedan hallarse respecto de la precisión terminológica de *vulgus*, *plebs* o *multitudo*, sino, antes bien, en la propia especificidad del concepto del ciudadano (*cives*). En particular, la noción de ciudadano le serviría a Spinoza para distinguir, en el parecer de la filósofa brasileña, por un lado, a la multitud entendida como vulgo o plebe (esto es, que se comporta pasionalmente, ocasionando miedo y temor y presa de las confabulaciones pergeñadas por los monarcas y teólogos), y, por el otro, al ciudadano (quien persigue verdaderamente la libertad y asegurar la posibilidad de opinar y expresarse sin amenazas). Esos ciudadanos son el blanco de los Estados violentos, que no garantizan la seguridad y que coartan la libertad de decir y manifestar lo que se piensa. En este preciso sentido, Chaui señala la importancia de la figura de un «ciudadano rebelde en un régimen violento y corrupto, listo para luchar por la libertad y que será tomado como ejemplo por los demás» (Chaui, 2012a: 413). Los ciudadanos, así, bregan por la libertad y buscan escapar a cualquier situación de violencia impuesta por un régimen político. Lejos están, de esta manera, los ciudadanos, de cualquier situación en la que un Estado busque la sujeción y el sometimiento absoluto por parte de los miembros de la sociedad. Es por este motivo que Chaui argumenta que «la mayor preocupación de Spinoza, por lo tanto, [radica] en la diferencia entre sometido (*subjectus*) y ciudadano (*cives*)» (Chaui, 2012a: 412. Traducción modificada)[4]. Pero entiéndase bien, un sometido se trata de alguien que se haya sujetado y que debe obedecer los arbitrios azarosos de un monarca, que determina las reglas y leyes que deben imperar dentro de una sociedad:

> Por lo que respecta al pueblo de uno y otro Estado [es decir, de un Estado monárquico y de otro Estado teocrático, propio de los hebreos], ambos están igualmente sometidos [*subjectus*] al decreto divino, pese a desconocerlo, puesto que uno y otro están pendientes de la boca del monarca y sólo por él entienden qué es lícito e ilícito. Y, aun cuando el pueblo crea que el monarca no le manda nada, sino en virtud de un decreto de Dios que le fue revelado, no por eso le está menos sometido [*subjectus*] a él, sino realmente más (Spinoza, 2012: 363).

[4] Al respecto, una pequeña precisión: en la obra portuguesa original de *Política em Espinosa* (2003) de Chaui, de donde tomamos la cita, el término *subjectus* aparece en portugués como *súdito*. En la traducción española del libro de Chaui (2012a), *subjectus* se traduce como «súbdito». Esto puede inducir a una grave confusión, en tanto se asocia el latín *subjectus* al español «súbdito». Ahora bien, en la traducción española que Atilano Domínguez realiza del *Tratado teológico-político*, *subjectus* es traducido por «sometido»: se busca expresar así una situación de vulnerabilidad y servidumbre en la que alguien se hallaría. De esta manera, el «súbdito (*subjectus*)» al que Chaui refiere en su artículo —en sus versiones en portugués y en español— es traducido por Domínguez al español como «sometido». En la lengua inglesa, Curley (Spinoza, 2016a) traducirá *subjectus* por *to be subject*. En francés, Jaquet (2021) señala la equivocidad del término «sujeto» y Jacqueline Lagrée y Pierre-François Moreau (Spinoza, 2016b) lo traducirán por *sujet*, mientras que Appuhn (Spinoza, 2014c) lo hará por *être suspendu* y por *soumis*. En italiano, Dini (Spinoza, 2001) lo traducirá por *soggetto*. Esta distinción es capital para diferenciar este «sometido» (*subjectus*) de lo que, en español, Atilano Domínguez traduce por «súbdito», reservado al latino *subditus*.

Ese sometido que Chaui nombra hace referencia —como bien refleja Atilano Domínguez en su traducción— a quien se encuentra en una posición de sometimiento, esto es, a aquel que se halla sujetado, cuyo accionar se ve limitado por un coto ajeno y cuya voluntad depende de otro. Así, como un siervo que se encuentra supeditado a los decretos de una potestad divina que lo trasciende, el sometido no goza de autonomía y se ve reducido a una posición ominosa: aun cuando él se piense como libre, en verdad está sujetado a las voliciones de un monarca, que determina su obrar heterónomamente.

Efectivamente, contraponer el sometido (*subjectus*) y el ciudadano (*cives*), tal como propone Chaui, tiene la ventaja de localizar una noción positiva del agente constituyente. Dicho en otras palabras, no hace falta condenar a esta obra a portar únicamente un actor errático, pasional y violento como es el vulgo, ni, por lo tanto, postular una estrategia institucional y estatal de neutralización de los afectos que tienden al desacuerdo y a la promoción del conflicto. No es necesario, pues, oponer un modelo de organización política cuya principal tarea es contener y contrarrestar las pasiones abyectas de una plebe irracional puesto que, como Chaui elucida, la manera en que Spinoza caracteriza al sujeto instituyente no es siempre peyorativa. Así, como la comentadora lo destacaba, tenemos al ciudadano, quien es capaz de luchar por la libertad propia y conformarse en un modelo para el resto de la comunidad.

A ojos de Chaui, el ciudadano se mueve por la libertad: «el comportamiento —descripto en el capítulo XX [del *Tratado teológico-político*]— del ciudadano rebelde en un régimen violento y corrupto, listo para luchar por la libertad y que será tomado como ejemplo por los demás» (Chaui, 2012a: 413). Sin embargo, hemos de destacar que la figura del ciudadano, que Chaui menta, no se halla libre de problemas, en particular, atenientes a la vaguedad con la que Spinoza utiliza dicho término. Específicamente, en el Capítulo XX que Chaui indica, el término *cives* aparece sólo en dos ocasiones. La primera, donde nuestro autor señala que las supremas potestades, si bien tienen derecho sobre todo tipo de cosas, tendrán una injerencia nula para intervenir o modificar la opinión de las personas:

> Pero no discutimos aquí sobre su derecho [el de las potestades supremas, inclusive el de enfrentarse a todos los gobernados que no compartan su opinión], sino sobre lo que es útil. Pues yo concedo que las supremas potestades tienen el derecho de reinar con toda violencia o de llevar a la muerte a los ciudadanos [*cives*] por las causas más baladíes. Pero todas negarán que se pueda hacer eso sin atentar contra el sano juicio de la razón (Spinoza, 2012: 413).

De manera similar a como aparece en el Capítulo IX[5], esta mención del término «ciudadanos» señala un conjunto de hombres gobernados en una ciudad que son

[5] «Pero hay que confesar que, no sólo este capítulo, sino toda la historia de José y Jacob ha sido tomada y transcrita de diversos historiadores: ¡tan poco coherente la vemos! *Génesis*, 47 cuenta, en efecto,

objeto de vejaciones y de crímenes, bien por parte de las propias autoridades políticas del Estado —como sucede en el Capítulo XX—, bien por parte de invasores foráneos —como narra el Capítulo IX—. Aún más, en el Capítulo XVII, puede advertirse que Spinoza también señala que estos ciudadanos, como ya mencionamos, pueden volverse amenazantes respecto del orden instituido y así afectar y desestabilizar el orden y la seguridad de Estado[6]:

> Es, pues, tarea irrenunciable prevenir todos estos peligros y organizar de tal suerte el Estado, que no tenga cabida el fraude […]. Ahora bien, por más que la necesidad ha forzado a los hombres a excogitar multitud de medios en este sentido, nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos [*cives*] que por los enemigos y que quienes detentaban su autoridad no temieran más a los primeros que a los segundos (Spinoza, 2012: 357).

Muy diferente es la segunda aparición de la figura del ciudadano en el Capítulo XX:

> Supongamos, por ejemplo, que alguien prueba que una ley contradice a la sana razón y estima, por tanto, que hay que abrogarla. Si, al mismo tiempo, somete su opinión al juicio de la suprema potestad (la única a la que incumbe dictar y abrogar las leyes) y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es hombre benemérito ante el Estado, como el mejor de los ciudadanos [*civis*] (Spinoza, 2012: 416).

Así se conceptualiza al ciudadano respetuoso de las leyes que rigen un Estado, que acata los preceptos de los magistrados y los gobernantes, sin volverse un sedicioso.

Creemos que, de acuerdo a estos ejemplos, no puede imputársele a los *cives* las cualidades que Chaui destaca, esto es, calificar al ciudadano como un agente que pelea por su libertad en las condiciones de un gobierno opresivo y tiránico. Si bien es explícita la violencia injusta que el propio Estado ejerce con sus ciudadanos, no es posible localizar el comportamiento liberador y emancipador atribuido por la filósofa brasileña. Inclusive puede advertirse que, en ocasiones, los ciudadanos también pueden volverse amenazantes y peligrosos para un Estado temeroso de éstos. Así, si bien la aparición de los ciudadanos en el *Tratado teológico-político* no es siempre negativa, es, cuanto menos, ambivalente: algunas veces constituyen un peligro para

---

que Jacob tenía 130 años, cuando José le llevó al faraón para que le saludara por primera vez. Si sustraemos los 22 años que Jacob pasó apenado por la ausencia de José cuando fue vendido, y finalmente los 7 que sirvió por Raquel, se comprobará que era de edad muy avanzada, exactamente 84 años, cuando tomó por esposa a Lía; y que, por el contrario, Dina apenas tenía siete años, cuando fue violada por Siquem; que Simeón y Leví apenas tenían doce y once años cuando saquearon toda aquella ciudad y pasaron a cuchillo a todos sus ciudadanos [*cives*]» (Spinoza, 2012: 242-243).

[6] Con un temperamento semejante, encontramos también lo siguiente: «Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que no recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos [*cives*], aunque privados de sus derechos, que por los enemigos» (Spinoza, 2012: 354).

la duración y estabilidad del Estado, mientras que en otras son respetuosos de las leyes y, por eso, buenos ciudadanos.

Empero, de los usos que Spinoza hace de la noción de ciudadano hay uno en particular cuyas coordenadas pueden localizarse en el Capítulo XVI. Citemos el fragmento *in extenso*:

> Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad. Pues, una vez que cada uno transfirió a otro su derecho a vivir a su antojo, es decir, su libertad y su poder de defenderse, ya está obligado a vivir según la razón de éste y a defenderse con su sola ayuda. La injuria se produce cuando un ciudadano o súbdito [*cives vel subditus*] se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad. En efecto, la injuria sólo puede concebirse en el estado civil; ahora bien, las potestades supremas, por estarles todo permitido por derecho, no puede inferir injuria alguna a los súbditos [*subditis*] (Spinoza, 2012: 345).

En la elucidación del derecho civil privado logra advertirse la propincuidad existente entre las figuras del ciudadano y del súbdito. Damos pues con el concepto del súbdito, el cual reviste una importancia capital en la obra que nos atiene: «En su tensión semántica con la noción de "ciudadano" (*civis*), el "súbdito" (*subditus*), en relación con la cuestión de la obediencia y la ley, se vuelve, en ese terreno de la representación política, un verdadero concepto teórico» (Bove, 2014: 80. Traducción modificada)[7]. Si lo notable de la lectura de Chaui consistía dar con una noción positiva del sujeto político defensor de la libertad, plasmada en la figura del ciudadano, podemos ver que dicho concepto tiene un asidero escaso en el Capítulo XX del *Tratado teológico-político* (como así también en otros capítulos nombrados en esta misma obra) y que, en cambio, a través del fragmento citado recién, puede hallarse en el súbdito el índice de una valoración positiva de la multitud.

Pongamos el foco, entonces, en la definición del súbdito que hace Spinoza en el *Tratado teológico-político*:

> Admitimos, pues, una gran diferencia entre el esclavo [*servum*], el hijo [*filium*] y el súbdito [*subditum*]. Los definimos así: esclavo es quien está obligado a obedecer las órdenes del señor, que sólo busca la utilidad del que manda; hijo, en cambio, es aquel que hace, por mandato de los padres, lo que le es útil; súbdito, finalmente, es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él (Spinoza, 2012: 343).

[7] Más recientemente, al contrario de lo que sostendremos nosotros en las páginas subsiguientes, Bove (2021) postulará que la constitución de la libertad política y de la ciudadanía en Spinoza se debe no a la obediencia sino a una cuestión de resistencia y de prudencia. Este artículo es sobremanera interesante puesto que, partiendo desde las mismas premisas que nosotros utilizaremos, Bove llega a unas conclusiones exactamente opuestas a las nuestras (*cfr*. Ricci Cernadas & Rozenberg, 2023).

Un súbdito no es, pues, un siervo o un esclavo, pues éste es «alguien quien obedece exclusivamente por orden de su amo» (Pirola, 2017: 225). Pero tampoco un súbdito es un hijo, puesto que, aunque el hijo hace algo que le es útil, actúa solamente bajo la autorización y la responsabilidad expresa de sus padres. De esta manera, diferenciándose tanto del esclavo como del hijo, «[e]l sujeto libre de un orden cívico [que] obedece a la autoridad por mor de su propio bien» (Maesschalck, 2015: 290), es decir, el súbdito «participa él mismo de la constitución de esta mediación instituyendo primero el interés más amplio de la comunidad que preserva y garantiza como forma colectiva de la utilidad todos los lazos de obediencia» (Maesschalck, 2015: 290), realizando, al mismo tiempo, lo que le es útil a sí mismo[8]. Ni alienado como el esclavo, ni ausente de participación en el establecimiento de la obediencia como el hijo: el súbdito es quien observa la ley y obedece al Estado, porque sabe que el fin de esa acción de obedecer «es la utilidad del mismo agente» (Spinoza, 2012: 343). He allí la naturaleza del súbdito: «lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma» (Spinoza, 2012: 354), esto es, «el Estado debe buscar la obediencia de los ciudadanos al derecho común, independientemente de los motivos que generen la acción» (Ramos-Alarcón Marcín, 2007: 462)[9].

La clave, residiría entonces, en lo que reza la fórmula *sed obtemperantia subditum facit*, es decir, lo que hace al súbdito es la obediencia. Pero no se trata, parafraseando a Macherey, de una «simple obediencia» (2018): esta obediencia encierra, muy por el contrario, una complejidad que escapa a la fórmula recién mentada. Así, la obediencia «no refiere tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna» (Spinoza, 2012: 355), esto es, aunque es imposible mandar sobre las almas y las mentes de las personas, la «obediencia debería ser sincera [*wholehearted*]» (Mastnak, 2008: 50). Spinoza reconoce la necesidad de mantener la libertad del juicio interno del súbdito al mismo tiempo, permitiendo la compatibilidad de ese propio juicio con los dictámenes de la autoridad política[10]. El súbdito, de esta manera, al someterse a

[8] Otra perspectiva de análisis son los mecanismos ideológicos de dominación que asegura la obediencia, lo que es analizado por Coelho (1999).

[9] Para un estudio, aunque escueto, comprensivo del corpus spinoziano sobre el tema de la autoridad, *cfr*. de la Cámara (2018). Para un análisis del concepto de la legitimidad en Spinoza, *cfr.* Sibilia (2006).

[10] Ser súbdito no implica necesariamente ser entonces *alterius juris*, para utilizar un concepto que Spinoza explicará en el *Tratado político*. Como bien explica Agustín Volco: «Tanto desde la concepción spinoziana como desde la republicana entonces, la capacidad de ser libre, de defender la propia autonomía del individuo, no se realiza contra las leyes que obstaculizarían el despliegue del propio deseo, y por lo tanto, de la propia libertad natural, sino a través de ellas. De esta manera, la polaridad que organiza el marco conceptual en el que la libertad cobra sentido no es la que opone voluntad libre a constreñimiento exterior (como lo sería en la tradición hobbesiana hecha propia por el liberalismo) sino la que distingue entre dos formas de existencia: *sui juris esse* y *alterius juris esse*. Como hemos visto, la posibilidad de devenir *sui juris* del hombre no implica para Spinoza una capacidad de sustraerse a la sujeción a las leyes y a las determinaciones de la vida común, sino que, por el contrario, sólo puede realizarse en y a través de la

las reglas que acepta[11] (propias del *ingenium* de una comunidad histórica dada[12]) y que le proporcionan una utilidad, se hace libre[13]: se trata aquí de una obediencia que es la expresión de una actividad del alma que, conociendo la utilidad que proporcionan las reglas (a saber, la seguridad y la libertad), decide respetarlas con o sin reservas. Ahora bien, esta obediencia a las leyes y a la potestad no es algo que proviene de una instancia trascendente. No podemos dejar de señalar con suficiente énfasis algo que resulta crucial para conceptualizar correctamente la obediencia en el marco de un régimen democrático: que, precisamente, se obedecen leyes y mandatos que la multitud misma se dio y consintió. La obediencia, en este sentido, sería una expresión derivada que reproduce sin cesar el acto de institución de la comunidad y del cuerpo político: los súbditos obedecen la ley que ellos mismos se dieron como sujetos políticos al instaurar el orden político (*cfr.* Chaui, 2012b: 384).

Así las cosas, es necesario reconocer, empero, que la finalidad y la utilidad de las leyes resultan claras a un número limitado de hombres mientras que la mayoría las ignora. Los hombres, en efecto, se comportan movidos más por las pasiones que por la razón. Por ese motivo, en tanto todos los hombres no viven según el dictamen de la razón, es que ésta manda a obedecer las órdenes y los mandatos de la potestad suprema que permite cementar la seguridad y la libertad de todos. De allí es que Spinoza elucida la necesidad de atar al vulgo a las leyes[14]: sujetando al vulgo a la ley, éstos devienen súbditos, pudiendo entonces respetar aquella «forma de vida que sólo sirve para mantener segura la vida y el Estado» (Spinoza, 2012: 139)[15]. Entonces

---

sujeción (no arbitraria) a la ley, es decir, jamás mediante la expresión no determinada de la propia voluntad individual libre» (Volco, 2011: 30). Para una interpretación alternativa, que postula el solapamiento de los conceptos de *sui juris* y *alterius juris*, *cfr.* Santos Campos (2005).

[11] La obediencia, en este sentido, implica consentimiento. *Cfr.* Ramond (2005: 34).

[12] El concepto de *ingenium*, esquivo y de difícil traducción, refiere la historia de las personas o un pueblo y a las leyes y las costumbres que los caracterizan y ha sido minuciosamente estudiado por Moreau (2012). A su vez, no debería olvidarse del concepto de *dispositio*, rescatado por del Lucchese (2009: 65-66), el cual indica el mecanismo por el cual un individuo (singular o colectivo) confronta las dinámicas de las fuerzas externas.

[13] «Nos hacemos más libres al ser más obedientes» (Garver, 2010: 850).

[14] «Ahora bien, como el verdadero fin de las leyes sólo suele resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. A los cumplidores de las leyes les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme; es decir, que han procurado sujetar [*cohibere*], en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno» (Spinoza, 2012: 138).

[15] Es posible entender la obediencia en dos registros. Por una parte, habría una obediencia activa, como bien señala Matheron (1971), ligada a la obediencia débil, la cual es definida como aquella que concierne a las personas que disponen de una fuerza interior suficiente para hacer el bien, sin mediar sanción alguna. Por otra parte, Matheron también menciona otro tipo de obediencia, denominada como

puede contemplarse una posibilidad de que el vulgo no se comporte ya de una manera errática sino atenta a las leyes, permitiendo, así, concebir una obediencia que asegura la paz y la seguridad y que habilita la alternativa de que los súbditos opten de manera espontánea por un comportamiento virtuoso. De esta manera, y sólo de esta manera, un «*subditis sive civibus*», un «súbdito o ciudadano», podrá actuar cumplimentando su deber, esto es, haciendo lo que las leyes dictan, en tanto es lo más útil para sí mismo y para los demás[16]. Así, cuando las leyes se encuentran establecidas de manera fija, podrá decirse que «los hombres son controlados, no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente» (Spinoza, 2012: 159)[17]. La obediencia nos permite contemplar, así, las coordenadas en las que la multitud y el Estado se imbrican, aunque no como instancias exteriores entre sí o como suplementos totalmente ajenos, sino como elementos inmanentes uno con otro; esto es, enfatizando que ambos son mutuamente necesarios entre sí y que, si bien pueden ser analíticamente estudiados en su especificidad, no pueden existir por separados. La obediencia a la ley del Estado indica ese espacio conceptual donde la *multitudo* y el *imperium* se engarzan.

Respecto del sujeto en el *Tratado político*, la multitud pasa a ocupar un lugar dilecto. Efectivamente, la multitud, en este tratado, comportaría un carácter polivalente derivado de la sucesión de afectos a la que se expone[18]. Ahora bien, no obstante las observaciones que Spinoza realiza respecto de la multitud, ella puede desempeñar un papel positivo, por el cual ella es la alfaguara de todo derecho del Estado. ¿Pero cómo actúa la multitud en esta condición? Para contestar esta pregunta, Spinoza hace uso de una fórmula: *sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur, hoc est*, esto es, «la multitud que se comporta como guiada por una sola mente» (Spinoza, 2010: 106-107). Para que, efectivamente, la práctica de la piedad sea generalizada y para que el ánimo benevolente pueda imperar, «es necesario que la multitud se rija como por una sola mente [*multitudo una veluti mente ducatur*]» (Spinoza, 2010: 102). Ante lo cual, y esto es decisivo, Spinoza atiza que eso «debe

fuerte y que implica coerción y sin la cual los individuos débiles no pueden hacer el bien. Este segundo tipo de obediencia remite a un estado de pasividad. En líneas similares, Tosel (1995) refiere a una «buena obediencia», que soporta el saber de su génesis, y una «mala obediencia», de índole teológica y que busca anular la potencia de cada persona.

16 Nos apartamos de la interpretación de Marcucci (2009), quien remarca que el ciudadano es cosa harto distinta del súbdito, identificando al primero con una persona bajo su propia jurisdicción y al segundo con una persona que se encuentra bajo jurisdicción de otro.

17 Encontramos aquí una suerte de prefiguración de los conceptos de «multitud libre» y «multitud esclava».

18 Para parafrasear a Visentin (2011), podemos decir que, así como se destaca a menudo la *potentia multitudinis*, no por eso debería olvidarse la *impotentia multitudinis*, esto es, la tendencia que la multitud tiene a la servidumbre voluntaria.

suceder en el Estado [*imperio*]» (Spinoza, 2010: 102). Esta cita debe ser leída en forma complementaria a otra que el holandés realiza unas páginas más tarde cuando afirma que «[l]os hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen» (Spinoza, 2010: 127). La cuestión de si el Estado está formado por la multitud o si las personas se convierten en ciudadanos y crean así el Estado se plantea de forma circular. Spinoza no da una respuesta clara a este razonamiento tautológico. Sin embargo, se puede argumentar que, una vez que el Estado se establece por efecto de la potencia de la multitud, ésta y el Estado se determinan mutuamente. Aun así, y paradójicamente, aunque la multitud y el Estado no existen como entidades preexistentes, siempre están íntimamente vinculados y se encuentran en una relación biunívoca de afectos. Por tanto, la potencia de la multitud es inherente al Estado y la multitud no puede concebirse ya organizada social y políticamente, sino que debe darse a sí misma una organización y una estructura política y social.

La idea central que deseamos transmitir es que para que una multitud se erija en creadora de derecho en un Estado político, la misma debe funcionar como si estuviera regida por una sola mente. Tal cohesión sólo puede surgir dentro de un Estado, es decir, de una asociación política correspondiente. Esta noción se alinea con la teoría física spinoziana en dos frentes, como señala Santos Campos: los límites de la singularidad y la materialidad de la existencia de la multitud (2012: 135). La singularidad se refiere a la delimitación cuantitativa de la multitud, en la que la suma de los participantes del poder de la multitud se encierra en una imagen distinta que supera su imprecisión numérica. Esto permite diferenciar a un grupo que comparte afectos comunes, los cuales se extienden dentro de un límite impuesto por el *imperium*. La segunda característica es que la multitud encarna sus poderes individuales dentro de sus propios cuerpos. La convergencia de las fuerzas de la multitud crea un poder único, confinado en un espacio o territorio específico. El paso inicial hacia la materialidad política es la asociación física real de los hombres (Santos Campos, 2012: 135). Esto implica que la multitud debe establecer un horizonte afectivo a través de su organización para asegurar su propia reproducción afectiva y existencia. El poder de la multitud sólo puede determinar el conjunto de afectos comunes que rige su existencia en el marco de un Estado. Así pues, es esencial captar la esencia de esta propuesta: la multitud requiere un cierto grado de unidad para funcionar como entidad colectiva y para lograrlo debe organizarse dentro de un Estado que estabilice sus afectos. La multitud por sí sola, como mero conjunto de singularidades, es insuficiente para asegurar un horizonte afectivo compartido. Por ello, es necesario que los individuos tengan los mismos deseos, voliciones y pensamientos, y esto sólo puede ocurrir en el seno de una comunidad política organizada como un Estado. El Estado no es una entidad trascendente ni una imposición externa, sino un producto o resultado de las acciones de la multitud. De ahí que la multitud y el Estado sean inmanentes entre sí, donde la primera constituye al segundo a través de su potencia, y el segundo estabiliza los afectos de la primera al tiempo que asegura su poder.

Como hemos visto, la multitud desempeña un papel central en la filosofía política de Spinoza, en particular en el *Tratado político*. Sin embargo, la multitud no puede ser separada de afines como la plebe, el vulgo, el súbdito y el ciudadano. A pesar de nuestra distinción analítica entre el súbdito y el ciudadano en el *Tratado teológico-político*, estos dos conceptos están estrechamente entrelazados y se refieren al mismo agente político en el *Tratado político*. Según Spinoza, los hombres que gozan de los beneficios de la ley civil se llaman ciudadanos, mientras que los que están obligados a obedecer las leyes de la sociedad se llaman súbditos. En otras palabras, ciudadanos y súbditos son dos facetas de un mismo sujeto político: la multitud. Esto es un motivo que ya se encuentra presente en el *Tratado teológico-político*, el cual vincula a los ciudadanos y a los súbditos con el Estado, en particular a través del concepto de obediencia. Por lo tanto, no hay ningún cambio significativo, ruptura o nuevo fundamento en el tratamiento de la multitud, el ciudadano y/o el súbdito. Todos ellos son inseparables del Estado y no pueden disociarse. Esto implica que el comportamiento virtuoso de este agente político implica participar y consentir el orden jurídico y estatal vigente. Así pues, nuestro análisis debe centrarse en cómo actúa efectivamente el ciudadano y/o el súbdito dentro de un régimen político, en particular en su participación en el marco estatal.

Siguiendo este desarrollo, vemos que «la vida de la libertad involucra una participación democrática en el Estado» (Kisner, 2011: 215). El punto central es entender, entonces, que «la participación democrática es valiosa por su conexión a una cierta manera de involucrarse con y considerar a otros miembros del Estado, en otras palabras, con la vida cívica» (Kisner, 2011: 234). Lo que queremos traer a colación a partir de este razonamiento es que aquí se nos plantea, irremediablemente, la problemática de la virtud.

Por fortuna, la virtud no es un tópico ajeno al pensamiento spinoziano. El autor nos brinda una definición en la octava definición de la cuarta parte de la *Ética*, donde afirma lo siguiente:

> Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (por 3/7), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza (Spinoza, 2000: 187).

Esta definición breve precisa, de cualquier manera, un mayor desarrollo. Como se ve, la virtud es un sinónimo de potencia, es por eso que Spinoza remite a la proposición 7 de la tercera parte de la *Ética* que atiene a la cuestión del *conatus*. Allí se menciona que «[e]l conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma» (Spinoza, 2000: 133). Se hace aquí, entonces, referencia a un impulso originario que, en el fondo de cada individuo, determina todas sus determinaciones a ser y a actuar y que define esencialmente su naturaleza.

> Poniendo en un mismo plano las nociones de virtud y de potencia, Spinoza hace emerger la dimensión de virtualidad y de potencialidad que estas contienen, en la medida en que ellas expresan, para el individuo al cual se aplican, las disposiciones a la búsqueda o en la espera de formas de su realización: estas nociones, que designan los principios fundamentales de la práctica, dan así a pensar el horizonte posible tal como viene de ser establecido con la definición 4 (Macherey, 2012: 44-45).

A lo que refiere la definición 4 de la cuarta parte de la *Ética* es a la noción de lo posible: «Llamo posibles a esas mismas cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a las causas por las que deben ser producidas, no sabemos si están determinadas a producirlas» (Spinoza, 2000: 186). Lo que propone Macherey es, entonces, ligar los conceptos de virtud y de posibilidad. Lo posible permitiría proyectar cada esencia individual hacia la existencia; así, la virtud, para un ser, coincide con el esfuerzo de realizar su naturaleza.

> De donde resulta que la virtud, que es el principio ético por excelencia, es cualquier cosa salvo la sumisión a una regla trascendente establecida en relación a valores absolutos que se impondrían por sí mismos, independientemente de la naturaleza del individuo del cual ellas orientan las actividades: ella consiste, por el contrario, en hacer todo lo que puede para ser y actuar de manera conforme a su naturaleza, y eso al máximo, siguiendo una dinámica inmanente cuyas orientaciones son fundamentalmente positivas y afirmativas (Macherey, 2012: 45).

Para dilucidar mejor esta cuestión, que pone en relación a la virtud con lo posible, sería necesario desarrollar con más detenimiento la recién citada definición 4 de la cuarta parte de la *Ética*. Esta debe ser puesta en liza con la definición precedente, que atiene a lo contingente, esto es, a las cosas singulares que, de acuerdo a su esencia, no puede encontrarse nada que ponga su existencia o que la excluya de manera necesaria[19].

> Así, incluso mientras sabemos cuál es la causa que determina la existencia o no de una cosa, lo que excluye de hablar a propósito de la contingencia en el sentido que viene de ser definido, queda que, no estando en la medida de dominar la totalidad de las condiciones que hacen que esta causa produzca los efectos que ella produce, debemos considerar que la necesidad de esta cosa se encuentra reducida no a una incerteza, sino a algo, al menos, potencial: y es este carácter potencial, en el sentido de una potencia atenta a las condiciones de su actualización, lo que expresa precisamente la noción de lo posible (Macherey, 2012: 38).

Contingencia y posibilidad reenvían, de esta manera, a dos procesos mentales distintos: lo contingente es eso que, por causas accidentales, no se advierte que tenga razón de ser; mientras que lo posible es eso que, a pesar de que se visualiza su razón

[19] En palabras de Spinoza: «Llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a su sola esencia, no hallamos nada que ponga necesariamente su existencia o que necesariamente la excluya» (Spinoza, 2000: 186).

de ser o de existir, no se tiene una certeza definitiva en cuanto a su eficacia actual, lo que el futuro tenga intervención en su desarrollo y, de esta manera, considerar la necesidad de la cosa como condicionada, como una eventualidad a la cual todavía le falta al menos un medio para ser realizada, pero que debería realizarse si estos medios fueran reunidos. Lo contingente se distingue así de lo posible, verdadera noción central enlazada con la de la virtud, porque, en el primer caso, esto es, aquél concerniente a lo contingente, el mismo se encuentra indeterminado, mientras que en el segundo caso, esto es, en el de lo posible, éste no se encuentra completamente determinado: es posible eso que, por no estar completamente determinado, se proyecta por su dinámica interna en el sentido de esa misma determinación, prefigurándose a través de la representación de las condiciones necesarias, incluso cuando estas no son suficientes. La posibilidad sería la base de la virtud en esta hermenéutica, puesto que, diferenciada de la noción imaginaria de lo contingente, permitiría proponer un horizonte en el que, aprovechando aquellos intersticios que se ubican en el plano de la determinación y de lo necesario, podría hacer entrever un espacio para que una esencia pueda ser hecha efectiva y existente, esto es, desarrollarse cabalmente a partir del poder que le es ínsito.

Podríamos retomar ahora el curso del desarrollo del concepto de la virtud y decir, con Chaui, que Spinoza «enuncia una identidad entre *virtus* y *potentia*, fuerza y potencia, cuando la esencia o naturaleza de alguien es la causa adecuada de sus acciones, ideas y afectos» (Chaui, 2016: 406). En este sentido, y despojada de todo contenido normativo, la virtud significa la actividad o aptitud del cuerpo para efectuar múltiples afecciones simultáneas, de las cuales él es la causa interna y de la mente para ser una causa total de una pluralidad simultánea de ideas de esas afecciones y de las ideas de esas ideas. De esta manera, la potencia que define la virtud, esto es, el poder de hacer cosas que siguen las leyes de la naturaleza, es el poder para ser *sui iuris*, es decir, ser un autor que modera la fuerza de los afectos.

Ahora bien, prosigue Chaui, ¿cómo efectuar dicha virtud en el panorama de contrariedad afectiva que signa a la naturaleza? Porque, en efecto, en el axioma de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza dice que «[e]n la naturaleza real no se da ninguna cosa singular más poderosa y fuerte que la cual no se dé ninguna otra, sino que, dada una cualquiera, se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida» (Spinoza, 2000: 187). Este axioma «ofrece una visión de la Naturaleza como conjunto de cosas singulares articuladas en un sistema de fuerzas y poderes desiguales en conflicto, las más débiles pudiendo ser destruidas por las más fuertes y potentes» (Chaui, 2016: 407). Lo que tenemos aquí, entonces, es un panorama conflictivo y antagónico, en el cual predomina una contrariedad de fuerzas y en el cual las distintas cosas se enfrentan entre sí; y podríamos agregar: no sólo las más fuertes contra las más débiles, sino las fuertes contra sí mismas, como así también las débiles contra sí mismas. Resuena aquí, como efectivamente afirma Chaui, el escolio de la proposición 51 de la tercera parte de la *Ética*, el cual reza lo siguiente:

> Vemos, pues, que puede acontecer que lo que uno ama, el otro lo odie; y que lo que uno terne, el otro no tema, y que uno y el mismo hombre ame ahora lo que antes odió y se atreva ahora a lo que antes temió, etc. Además, como cada uno juzga según su afecto qué es bueno, qué malo, qué mejor y qué peor (ver 3/39e), se sigue que los hombres pueden variar tanto en juicio como en afecto; y de aquí resulta que, cuando los comparamos a unos con otros, sólo los distinguimos por la diferencia de los afectos (Spinoza, 2000: 159).

Las personas se diferencian por sus juicios como por sus afectos, dice Spinoza. Es esta una variación que distingue a un individuo de otro, pero que se ve sobredeterminada por otra distinción, que es la que explicita Spinoza en el axioma de la cuarta parte de la *Ética*: aquella que hace de las potencias algo contrarias y destructivas. Esta sobredeterminación señala, en este sentido, un enriquecimiento del análisis de nuestro autor: el paso de una mera distinción a una oposición (*cfr.* Chaui, 2016: 407).

El interrogante planteado, en este sentido, y siguiendo a Chaui, sólo podrá ser contestado poniendo en relación los conceptos de virtud y de conflictividad. Es su articulación la que permitirá abrir un horizonte nuevo, en el sentido de que el axioma mentado permitirá entrever un cambio en la definición de la virtud, entendiéndola como una modificación en la correlación de fuerzas entre la potencia del agente y las potencias externas.

Sin embargo, si nos atenemos exclusivamente a la definición de la virtud, tal como Spinoza la afirma, podríamos colegir una forma de egoísmo presente en la filosofía del holandés. Porque, precisamente, allí, en la definición que tantas disquisiciones nos ocupa, Spinoza se refiere a la potestad de hacer de un hombre para hacer ciertas cosas que se desprenden de su propia naturaleza. Parecería, en este sentido, que cada individuo debe hacer lo que su naturaleza manda, como si se tratara de una competencia aislada de personas entre sí, cada una de ellas pujando para su propio favor, en detrimento de otros. Esta no es una interpretación descabellada. Es, de hecho, sostenida por Bennet, quien afirma que, para Spinoza, «el egoísmo es necesario, de la misma manera en que no lo es la defensa de cualquier modo de vida que no sea egoísta; y todo lo que resta es que uno se aboque, y quizás los demás, a buscar lo que es realmente útil, lo que realmente lleva a una perfección mayor» (Bennet, 1984: 298). El pensamiento de Spinoza, no sólo el que respecta a la cuestión de la virtud, sino en su totalidad, se encontraría dirigido por una premisa supérstite a lo largo de sus obras: el egoísmo.

Sin embargo, creemos, se trata de una interpretación errónea de la filosofía de Spinoza. Como vimos recientemente, Bennet entiende que el holandés «falla en cada paso en su travesía hacia una moralidad colaborativa» (Bennet, 1984: 306). Spinoza llegaría, con respecto del establecimiento de un horizonte mancomunado y comunitario, a un punto muerto, a un atolladero. Esto no significa otra cosa que afirmar que Spinoza fracasaría en establecer un proyecto verdaderamente ético,

tal como lo sostiene Delahunty al decir que «el intento [de fundar una moralidad común] debe fallar» (1985: 272-273). Al respecto, de esta manera, concordamos en cambio con la postulación de Barbone: efectivamente, aparecería un campo egoísta en el pensamiento de Spinoza cuando cada uno persigue los placeres y los bienes más altos, perseverando en alcanzar estos para sí mismos. Pero Spinoza también sostiene que «somos más capaces, esto es, somos más fuertes para llegar a nuestra perfección individual a través de la compañía de otros que son como nosotros» (Barbone, 1993: 394).

Para poder despejar un poco esta cuestión, sugerimos aquí realizar un rodeo, esto es, trazar un camino alternativo que atraviese otra noción que es cercana a la de la virtud: la utilidad. Esta apuesta no es vana, dado que la relación entre estos dos términos —utilidad y virtud— es estrecha. En palabras de Herman: «cada uno de nuestros actos está signado por el principio de utilidad. Spinoza incluso va más allá de la mera utilidad en tanto que ésta será el fundamento de la virtud» (Herman, 2020: 188-189). La noción de utilidad cifra el acercamiento de Spinoza a las teorizaciones de los de la Court. La palabra latina *utile*, podríamos decir junto con Ramond, es una de las nociones cardinales del pensamiento de Spinoza (Ramond, 1998). Precisamente, la primera vez que Spinoza la utiliza es en el Apéndice a la primera parte de la *Ética*, donde se menciona que «los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen» (Spinoza, 2000: 68), esto es, la situación inicial de hombre sumido en la experiencia vaga en la que desea algo porque lo considera bueno. Pero los hombres son conscientes de sus deseos e ignorantes de sus causas: queremos o deseamos algo porque lo juzgamos bueno: «fin» y «utilidad» como sinónimos. «Utilidad», entonces, como un fin inscripto de antemano en la cosa con el cual nos topamos cuando buscamos satisfacer nuestras necesidades: conociendo así las cosas no como son en sí, por razón de la causalidad eficiente que rige su concatenación, sino que adjudicándole un fin exterior a ellas.

¿Pero esta concepción finalista nos obliga a desechar las categorías de lo bueno y malo? No, ciertamente. Spinoza nos brinda su propia definición de lo bueno, ahora ya despojada de todo finalismo, en la definición 1 de la cuarta parte de la *Ética*: «Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil» (Spinoza, 2000: 186). Ahora, la noción de utilidad parecería referir a todo aquello que aumenta la potencia. De hecho, ya en la tercera parte Spinoza se había referido a esta cuestión: en el escolio de la proposición 9 se había mencionado que «no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos» (Spinoza, 2000: 134). Inversión ahora de los términos que elucidábamos en el párrafo anterior: las cosas no son intrínsecamente buenas sin razón alguna, sino que es bueno porque lo deseamos primero.

La noción de utilidad permea toda la filosofía de Spinoza: «la noción de utilidad es desarrollada en referencia al interés vital que se desprende del movimiento natural

del *conatus*, un *conatus* racional que tiene por objeto aumentar la potencia y asegurar el perseverar en el ser» (Ricci Cernadas, 2018: 18). Podríamos, entonces, decir que la noción de utilidad de Spinoza no se reduce al interés propio y al egoísmo[20]. La *utilitas* de Spinoza reenvía a «la copertenencia de los seres humanos en comunidad de los vivientes» (Bodei, 1995: 296)[21].

Si emprendemos este rodeo a cuentas de la noción de utilidad es porque las nociones de virtud y utilidad, efectivamente, no se oponen: son, de hecho, sinónimos. En la ya citada definición 4 de la cuarta parte de la *Ética* hemos reparado en cómo Spinoza equipara la virtud a la potencia, pero también, en otras proposiciones de esta misma parte de la *Ética*, el holandés afirmará la proximidad de la virtud con la utilidad[22], de la virtud con el conato[23], de la virtud con el actuar[24], de la virtud con entender[25], de la virtud con la alegría[26], de la utilidad con la razón[27], de la utilidad con la concordia[28], para, finalmente, en la demostración de la proposición 41 de la quinta parte de la *Ética*, aquella abocada a la potencia del entendimiento, afirmar taxativamente que «[e]l primer y único fundamento de la virtud […] es buscar la propia utilidad» (Spinoza, 2000: 267). Pero con esto, ¿no estaríamos incurriendo, otra vez, en una postulación egoísta de la virtud? Esto es, ¿a qué se refiere Spinoza al enlazar la virtud con la búsqueda de la propia utilidad?

Creemos que este atolladero se evita si hacemos énfasis, con mayor detenimiento, en la cuarta parte de la *Ética*, en especial la proposición 36. Allí se menciona que «[e]l sumo bien de quienes persiguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar igualmente de él» (Spinoza, 2000: 206). Aquí se hace introducción, entonces, por primera

[20] En todo caso la oposición del interés propio y del egoísmo con el ámbito de la sociedad es algo que no es dado, sino a lo sumo posible, y que puede ser salvado por la vía de la razón.

[21] Para un estudio novedoso sobre el tópico de la utilidad, vinculado especialmente a la potencia y al derecho, en Spinoza, *cfr*. Sainz Penzoaga (2021).

[22] «[S]e sigue que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno o nos sea más útil que ella […]» (Spinoza, 2000: 197). «Cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, es decir, en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado está de virtud» (Spinoza, 2000: 198).

[23] «[Q]ue el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser […]» (Spinoza, 2000: 197). «Ninguna virtud puede concebirse anterior a ésta (a saber, al esfuerzo por conservarse). […] El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud» (Spinoza, 2000: 199).

[24] «Actuar absolutamente por virtud, en nosotros no es otra cosa que actuar […]» (Spinoza, 2000: 199

[25] «[…] ese esfuerzo por entender (por 4/22c) es el primero y único fundamento de la virtud» (Spinoza, 2000: 200). «El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suprema virtud del alma es conocer a Dios» (Spinoza, 2000: 201).

[26] Cualquiera, «en cuanto lo permite la humana virtud, se esforzará por obrar bien y, como dicen, estar alegre» (Spinoza, 2000: 217).

[27] «Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad […]» (Spinoza, 2000: 196).

[28] «Nada, pues, puede ser bueno sino en cuanto que concuerda con nuestra naturaleza; y por tanto, en cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, más útil es, y al revés» (Spinoza, 2000: 203).

vez, al menos en esta parte de la *Ética*, de la idea de lo común en relación a la virtud. ¿Y cuál es ese sumo bien? Spinoza lo clarifica en la demostración de esta misma tesis: entender. En particular, conocer a Dios. El acceso al conocimiento de Dios es un bien que cualquier hombre puede lograr, en palabras de Spinoza, y que, además, puede ser pensado por cualquiera sin entrar, por ello, en conflicto. El acento en lo común, desde el punto de vista de la virtud, continúa, de hecho, en la proposición siguiente: «El bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios» (Spinoza, 2000: 207). Y lo mismo sucede, como veremos a continuación, con la utilidad: ella es reenviada a un horizonte común. Porque, según no sólo entendemos, sino que también, proponemos aquí, tanto la virtud como la utilidad no pueden lograrse por fuera de un campo de acción común, esto es, que implique a una comunidad de personas, lo cual lleva ínsito que las mismas deben desarrollarse dentro de un encuadramiento estatal. Virtud y utilidad, de esta manera, se conectan necesaria e inevitablemente con la política, la dimensión por excelencia donde se tratan aquellos asuntos que hacen a lo común de las personas. Esta interpretación propuesta por nosotros no se encuentra desprovista de fundamento textual en Spinoza, porque puede leerse en la proposición 73 lo siguiente:

> El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo. Demostración: El hombre que se guía por la razón, no es inducido por el miedo a obedecer (por 4/63). Por el contrario, en cuanto que se esfuerza en conservar su ser, esto es (por 4/66e), en cuanto que se esfuerza en vivir libremente, desea mantener la norma de la vida común y de la común utilidad (por 4/37) y vivir, por tanto (como hemos mostrado en 4/37e2), según el decreto común del Estado. Luego el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado (Spinoza, 2000: 232).

La utilidad, como así también su equivalente, la virtud, no puede ser separada de la política. El Estado debe ser el lugar de encuentro de la virtud y la utilidad para que estas no sean solamente comprendidas en términos egoístas, es decir, para que estas puedan realizarse de manera efectiva.

Y con ello podemos relacionar nuevamente la problemática de la virtud con la del sujeto político bajo la figura del ciudadano. Porque presenciamos aquí el «pasaje de lo privado a lo público, de lo útil propio a lo útil común» (Chaui, 2016: 480): en tanto en cuanto los hombres intentan conservar su ser, esto es, en los términos de Spinoza, vivir libremente, buscan vivir de acuerdo a los decretos de las sumas potestades, esto es, del Estado, a través de una obediencia a sus leyes, leyes de las cuales participan activamente en su formación. Esto es justamente lo que hace a la constitución de la figura del ciudadano, quien vive de acuerdo a los beneficios que proporciona la sociedad, como así también a la figura del súbdito, en cuanto obedece las leyes del Estado. De esta manera, este ciudadano o súbdito rezuma su virtud en el acatamiento a las normas comunes estatales: ahí se encuentra su mayor utilidad, cuando interpreta que su par no es un obstáculo que debe ser enfrentado,

sino que el hombre es «lo más útil para el hombre» (Spinoza, 2000: 197). Se trata ésta, entonces, de una concepción que entiende que la suma virtud del ciudadano es la constitución y el involucramiento de su parte en las actividades de una comunidad política determinada, que el ciudadano debe integrar y formar necesariamente.

De cualquier manera, valga la aclaración, no se trata aquí de dar con una panacea que implicaría una disolución y un desvanecimiento de todos los conflictos, sino, más bien, de la ubicación de las personas bajo una nueva perspectiva que comporta la oportunidad de un horizonte ético único y superador: único porque «[l]a vida en sociedad es su estado natural» (Macherey, 2012: 422), esto es, el hombre es categóricamente un animal social, no puede vivir aislado del resto de sus pares ni material ni intelectualmente, precisa de otros hombres para perseverar en su ser; superador porque supone el acceso a una nueva esfera abordada analíticamente por Spinoza en esta proposición, la cual es la vida en sociedad, dentro de una comunidad política.

> Pero Spinoza se cuida de decir que el hombre tendría, viviendo en sociedad, la garantía de ser libre absolutamente: en efecto, sabe bien que la sociedad constituye el campo al interior del cual, al mismo tiempo que pueden esperar construir el orden racional de una comunidad pacífica o menos injusta, los hombres se enfrentan y desgarran permanentemente (Macherey, 2012: 423).

Se trata entonces de la apertura de una nueva perspectiva ética, cuyo fin, si es que efectivamente puede ser alcanzado de manera plena alguna vez, conlleva un esfuerzo arduo y progresivo de poder sobre las pasiones desencadenadas. Lo cual nos lleva a interpretar que la vida supuestamente racional que la sociedad política acarrea significa menos una consumación que un trabajo o un proceso sin término, el cual debe ser (re)elaborado continuamente en el trato diario entre las personas y entre ellas y las autoridades políticas, de manera de no cejar nunca en este esfuerzo que no entraña recompensa alguna sino que se postula como una tarea, quizás, sí, irresoluble, pero de la misma manera necesaria e inevitable.

Con todo, esto nos plantea la problemática de cómo caracterizar al Estado y a sus instituciones. Esto es lo que analizaremos en el siguiente apartado.

II. El Estado y las instituciones en el pensamiento de Spinoza[29]

«Ahora bien, esta sociedad, fundada en las leyes y en la potestad de conservarse, se llama Estado [*civitas*], y quienes son defendidos por su derecho, ciudadanos [*cives*]» (Spinoza, 2000: 210). Aunque esta definición es clara y concisa, no está exenta de dificultades. La primera es de carácter terminológico, ya que Spinoza utiliza la

[29] Algunas de estas consideraciones respecto de las instituciones y del Estado en Spinoza han sido expuestas ya en nuestro mentado libro, *La multitud en Spinoza. De la física a la política* (2022), en particular en el tercer capítulo.

palabra latina «*civitas*» para referirse al Estado en esta cita, a pesar de que no es el único término que emplea para describirlo. Como indica Gribnau, la traducción de los términos latinos utilizados por Spinoza que aluden al Estado en distintas obras «es problemática, en tanto que *respublica* es junto con *civitas* e *imperium* parte de una familia de términos que desde la Antigüedad en adelante se solaparon entre sí» (Gribnau, 2011: 305). *Civitas*[30], *imperium* y *respublica* serán así distintos términos que Spinoza utilizará casi de manera intercambiable aunque atribuyendo a cada uno de ellos un énfasis o especificidad propia: así, el primero denotaría a la multitud de ciudadanos que conforman la unidad política (*cfr.* Terpstra, 2011), el segundo se relacionaría al poder y la autoridad del Estado, mientras que el tercero indicaría tanto un Estado libre y bien ordenado como así también el conjunto de asuntos públicos que caen bajo la competencia estatal. *Imperium* es, sin embargo, el término central que Spinoza utilizará para referirse al Estado[31] tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*[32].

Otro orden de dificultades se relaciona con el tenor con que el Estado es concebido. En efecto, puede rastrearse una discusión que gira alrededor de cómo debe interpretarse la fórmula «*imperii corpus una veluti mente duci debet*», esto es, que «el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente» (Spinoza, 2010: 109). Este debate no es otra cosa que la discusión de si el Estado puede ser considerado como un individuo. De entre todas las posturas podemos encontrar una primera, representada por Matheron en su *Individu et communauté chez Spinoza* (2011) y que es denominada por Rice (1990) como literal en tanto extrapola de manera directa el concepto de cuerpo compuesto para representar el Estado: así, si Spinoza estudia el pasaje físico de los cuerpos simples a los cuerpos compuestos, este pasaje es paralelo y concomitante al pasaje político de los individuos a la sociedad, permitiendo entender al Estado como un sistema de movimientos cerrado en sí mismo y en reproducción permanente, obliterando cualquier distinción entre leyes físicas o naturales y leyes

[30] Atilano Domínguez, en el *Tratado político*, y a diferencia de lo que hace en la *Ética*, traduce al español este término por «sociedad», a pesar de que Spinoza también utiliza en ambos tratados el latino «*societas*». Por caso, Gebhardt traduce «*civitas*» por el alemán «*Staat*», Shirley por el inglés «*Commonwealth*», Cristofolini por el italiano «*cittadinanza*» y Bove por el francés «*cité*».

[31] Al respecto, Schettino (2002) objeta en un artículo que «*imperium*» sea traducible por «Estado». Schettino argumenta, realizando un estudio etimológico, que el significado de «*imperium*» remite más bien a una tríada de conceptos: a la dominación, al ejercicio de autoridad o gobierno y a un cargo de poder supremo. Kwek (2015: 158-159) también marca sus reparos en relación con la traducción de «*imperium*» por «Estado». Acaso la advertencia de Schettino nos sirva, como indicamos en la introducción, para tener en cuenta la distancia que el concepto «*imperium*» comporta en relación a nuestra concepción contemporánea de «Estado», respetándola pero no por eso impidiendo que realicemos una labor teórico política que nos permita emprender un estudio de la dimensión estatal en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*.

[32] Para pormenorizar los problemas que apareja la traducción de este esquivo concepto de *imperium* en el Tratado político, *cfr*. Moreau (1985).

civiles o positivas. El Estado sería, de esta manera, una suerte de organismo vivo o un individuo de orden más alto que una persona particular y aislada[33]. Frente a esta interpretación, Rice (1990) propone una propia y que llama como metafórica[34], esto es, cualquier representación del Estado como un organismo o individuo debe entenderse sólo a título de metáfora, puesto que, de otra manera, significaría que toda persona sería obliterada por mor de otro individuo más potente, como lo sería el Estado[35]. A su vez, no habría continuidad alguna entre la física y la política, en tanto para Spinoza no hay leyes que permitan entender el comportamiento de los seres humanos, como sí las hay en el dominio de los cuerpos.

Estas dos posiciones son llamadas dogmáticas por Balibar (2018) al remitir ambas a una lectura del corpus spinoziano en la que presuponen que la solución a los problemas presentados se encuentra ahí, en la misma obra de Spinoza. Así, Balibar halla otra posición, intitulada como crítica y que sería representada por Moreau (2012), la cual intenta construir una solución de forma hipotética entre los distintos textos spinozianos y que entiende que en dicha obra no hay un abordaje claro del problema que permita contestarlo de forma prístina y sin bemoles. La grilla de abordaje del problema propuesta por Moreau es historicista, entendiendo que la naturaleza es la historia. Ubicando las coordenadas histórico-políticas para el estudio de la problemática, Moreau reformula el problema para trocar las interrogantes definitorias en la siguiente: ¿qué tipo de individuo y qué tipo de complejidad define a un Estado? El Estado, ciertamente, comporta una complejidad superior, que hace diferenciar al cuerpo político del cuerpo humano, en tanto el primero no muere jamás de la misma manera que el segundo. Aún más, Balibar hace notar que Moreau se aferra al axioma de la cuarta parte de la *Ética* para afirmar que «la superioridad externa [del Estado] toma la apariencia de una causa interna "porque ésta procede por destrucción de su unidad (la de los individuos, o de los cuerpos)"» (2018: 269). Esta superioridad toma entonces la forma de una causa interna: el Estado aparecería como algo externo y artificial a los ciudadanos que lo componen.

Al respecto, la apuesta de Balibar (2018) es retomar una lectura literal que rastree las distintas apariciones de la comparación individuo-Estado en la obra de

[33] Blom (2007: 34-38) y Meinecke (1962: 216-223) interpretan al Estado en Spinoza de manera similar a ésta. En un artículo publicado 34 años después de *Individu et communauté chez Spinoza*, Matheron (2011c) defenderá nuevamente su posición ante las diversas críticas recibidas.

[34] Barbone (2001: 104-105) también se encuadraría en esta interpretación metafórica. En el introito de ambos a la traducción al lenguaje inglés del *Tratado político*, Barbone y Rice (2000: 26-27) enfatizan su rechazo a concebir el Estado como un individuo.

[35] Sobre la interpretación de Matheron, Steinberg (2019) hace notar que pesan sobre ella las objeciones de Den Uyl (1983) y de Barbone (2001), las cuales señalan que entender al Estado como un individuo supondría el peligro de una suerte de colectivismo, esto es, una subsunción de todos los individuos al Estado, permitiendo que éste pueda triunfar sobre aquéllos y menoscabar su poder.

Spinoza, lo que derivaría en la conclusión de que no hay un único, localizable y siempre inalterable sujeto de imputación, en tanto los límites de la individualidad se encuentran en constante fluctuación entre una totalización y una separación sin término alguno. Así, podría entenderse a la política como transindividual, como un campo de movimientos subjetivos, un campo de actividad y pasividad, de aumento y de disminución de la potencia de actuar.

A pesar de que la discusión no se encuentra cerrada —continuando hasta la actualidad[36]—, estas son las principales posiciones al respecto. A nuestro juicio, y de acuerdo con la digresión física realizada por Spinoza en la *Ética* en la proposición 13 de su segunda parte, el Estado puede ser aprehendido como un individuo, esto es, como un cuerpo compuesto que se distingue en virtud de su relación de movimiento y reposo. El Estado sería así un cuerpo conformado por otros cuerpos, y, como tal, esto es, como cuerpo, no constituye nunca una totalidad cerrada sobre sí mismo, sino que es una «clausura abierta» (Lordon, 2015: 146) siempre atravesada por variaciones y continuas afecciones dadas por la variedad de cuerpos constituyentes que lo componen. Un Estado como cuerpo político no es entonces una totalidad cerrada, no es ni inmune a cambios y modificaciones, ni capaz de subordinar sus partes integrantes a él: como un cuerpo compuesto, precisamente, siempre late la posibilidad del conflicto con otros individuos y con los individuos que lo componen. En este aspecto, al contrario de lo que sostiene McShea (1968: 129), el Estado es algo más que un mecanismo, es también un individuo. Ahora bien, Spinoza también afirma en el *Tratado político* que «el cuerpo del Estado se debe regir *como* por una sola mente [*imperii corpus una veluti mente duci debet*]» (Spinoza, 2010: 109. Cursivas nuestras). Esta frase, creemos, da cuenta de la imposibilidad de trasladar *tout court* las características de un cuerpo compuesto, entendido en su especificidad desarrollada en la digresión física, a un Estado. Ese «*veluti*», ese «como», referiría no sólo al plano de la mente, sino que sería trasladable al cuerpo del Estado[37]. De

[36] Warren Montag (2005) retoma la conclusión de Balibar referida a la tarea urgente de pensar al hombre allende cualquier antropomorfismo, con el objetivo de pensar a la multitud. Diogo Pires Aurélio (2000) estudia la frase «*potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*» y postula que las tesis naturalistas y artificialistas son erradas y propone que individuo y Estado no deben ser pensados por separados y que la expresión «*una veluti mente*» remite a lo que él designa como una «configuración», esto es, una figura que depende de los actos de los jugadores entre sí. Santos Campos entiende la mentada frase de la siguiente manera: «El poder de la multitud (*potentia multitudinis*) se da una imagen de unidad (*una*) al ejercitar continuamente (*ducitur*) una producción de voliciones (*mens*), no por sí sola sino a través de aquellos hombres que desarrollan funciones en las instituciones políticas (*veluti*)» (Santos Campos, 2012: 157). Chaui (2012d: 242-244) argumenta que todas las posiciones son correctas en tanto no sean tomadas con demasiada literalidad, esto es, el *imperium* es natural en tanto su causa no es trascendente ni imaginaria sino inmanente, como así también es artificial, en tanto es un producto humano.

[37] En el parágrafo 19 del Capítulo VIII del *Tratado político*, Spinoza escribe a cuentas del régimen aristocrático lo siguiente: «Pero, como la potestad suprema de este Estado reside en todo este Consejo y

esta manera, ese adverbio permitiría mostrar la complejidad que encierra el cuerpo estatal y, por lo tanto, la dificultad de que el mismo actúe como un cuerpo guiado como por una sola voluntad. Así, podemos decir que el Estado es un individuo sumamente complejo y, al mismo tiempo, uno «mucho menos integrado que el cuerpo humano» (Matheron, 2011c: 435. *Cfr.* Moreau, 2012: 448-456). El Estado, entonces, cifra en sí mismo una complejidad tal, producto de la multiplicidad de relaciones que los individuos que lo componen mantienen entre sí, que es complicado que el mismo actúe como si fuera un solo cuerpo y como si tuviera una sola voluntad. Ese «como» permitiría indicar la complejidad de ese individuo que es el Estado, como así también las variaciones a las que se encuentra expuesto y que lo exponen a que no se comporte siempre y únicamente como un cuerpo guiado por una sola mente, sino que al hecho de que esa unidad corporal y mental pueda desestabilizarse en ocasiones, producto de la irrupción de un conflicto que no viene desde fuera como algo ajeno, sino que es inmanente a la propia constitución política. El Estado «debe ser indivisible» (Spinoza, 2010: 149), pero encierra en sí mismo una complejidad: la complejidad de una estructura atravesada por diferencias y cambios que impiden que ésta se cierre de una vez y para siempre sobre sí misma.

Coincidiendo con la perspectiva de Lordon (2015: 119), puede postularse que el Estado representa la estructura fundamental de la política moderna y sirve como su marco fundamental. El Estado, al ser un producto del poder de la multitud, es una amalgama de diversas instituciones. En consecuencia, el debate posterior se centrará en examinar el conjunto de instituciones y el Estado que operan dentro de los límites de un sistema democrático.

La democracia, precisamente, no es un oasis que escapa a cualquier tipo de conflicto. Spinoza muestra en el *Tratado político* cómo la democracia parece estar alejada en numerosas ocasiones de la paz y la concordia, aspectos que parecen ser más propios de un régimen monárquico o autocrático (Spinoza, 2010: 133). Así, el conflicto parecería ser la regla, antes que la excepción, en el caso de los Estados democráticos. Esto es asaz interesante: ¿por qué Spinoza declara que el fin del Estado es la libertad y la seguridad y, empero, expresa una preferencia abierta por el tipo de régimen democrático que, a la luz de la cita anterior, parecería ser el más inestable en relación a otros tipos de organizaciones del cuerpo político? En el mismo parágrafo de donde extrajimos la cita en cuestión podríamos hallar un principio de respuesta: «Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz» (Spinoza, 2010: 133).

---

no en cada uno de sus miembros (pues, de lo contrario, sería el conglomerado de una multitud desordenada), es necesario que todos los patricios estén de tal modo constreñidos por las leyes, que *formen como un solo cuerpo que se rige por una sola mente* [*ut unum veluti corpus, quod una regitur mente, componant*]» (Spinoza, 2010: 194-195. Cursivas nuestras).

Tal mentada paz que podría adjudicarse como virtud de una monarquía sería, de esta manera, un eufemismo , en tanto da cuenta de la pérdida de la libertad de los hombres. Es menester entender que «el conflicto y la discordia no desaparecen por arte de magia […] luego de que un poder soberano ha sido instituido[, e]l conflicto siempre será una parte de la política, una que nunca puede ser eliminada» (del Lucchese, 2009: 79)[38]. El conflicto, entonces, es algo ínsito a la política porque subtiende a cualquier estado político[39]. Es la diferencia, ya mencionada, que Spinoza confiesa a Jelles sobre lo que lo separa de la teoría política hobbesiana: que, para el holandés, el derecho natural persiste en el estado político. Así, la persistencia de ese derecho natural de «cada individuo [que] se extiende hasta donde llega su poder» (Spinoza, 2010: 90), inalienable e imposible de ser, en su totalidad, cedido, enajenado o transferido es lo que explica que ese poder pueda «en ciertas circunstancias, volverse contra el orden institucional» (Lordon, 2013: 111). Elaboraremos con mayor detenimiento las características del estado de naturaleza y del derecho natural en el apartado siguiente.

La democracia, en lugar de suprimir el conflicto, lo abraza. En lugar de intentar ser neutral o aislarse completamente del conflicto, la democracia se esfuerza por encauzarlo. El Estado no puede adoptar una posición adversaria y distante frente al conflicto, ya que ello amenazaría la armonía social y la seguridad pública e incitaría a la ira y la rebelión de la multitud. La noción de Estado de derecho de Spinoza no implica solamente un régimen democrático tranquilo y armonioso, sino que también un sistema de regulación del conflicto entre la multitud y las supremas potestades. Este sistema no excluye los levantamientos y la represión, sino que permite la resolución del conflicto a través de la mediación (Ciccarelli, 2003: 223). Por lo tanto, es esencial concebir un Estado democrático con marcos institucionales y jurídicos que puedan ser modificados y criticados, permitiendo que el conflicto se gestione de forma productiva y evitando disturbios que puedan amenazar la estabilidad del orden político.

[38] Al respecto, del Lucchese argumentará que el conflicto es conceptualizado de manera distinta en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*: mientras que en el primero el conflicto aparece simplificado, algo que es condenable en cualquier régimen político sin más, en el segundo es ponderado de manera más compleja, señalando una función positiva (*cfr.* del Lucchese, 2009: 82).

[39] Parece entonces que cuando Spinoza dice que «[l]a virtud del Estado [*imperii*] es la seguridad» (Spinoza, 2010: 88), esto puede entenderse en dos sentidos, como bien elucida Peña (2018: 162): bien como una seguridad conseguida gracias al temor y a la pérdida de la libertad de los súbditos, bien como una seguridad basada en la deliberación y el acuerdo, esto es, en un régimen libre. Como vimos, Spinoza asocia la primera al régimen turco mientras que aboga por la segunda, una seguridad de la mano de la libertad, pero sin obviar que la seguridad siempre se encuentra expuesta al conflicto. Para un estudio más pormenorizado del concepto de seguridad en la filosofía política y afectiva de Spinoza, *cfr.* los trabajos de Kaminsky (2006), Torres (2006) y Volco (2006).

Reside en la base de lo explicado recién la concepción implícita de que las instituciones deben procurar, antes que una represión constante de aquellas conductas que socavan la seguridad y la estabilidad del Estado, la sublimación de las distintas potencias de los *conatus* que componen el cuerpo político, esto es —y siguiendo a Lordon (2013: 168-173)— como una operación político-social que permite que las potencias sean canalizadas en formas y luchas instituidas[40]. Dada la esencia deseante de cada modo finito, por la cual busca, ante todo, perseverar en su ser, se debe adoptar, entonces, un ordenamiento institucional que no consista apenas en la represión de afecciones, sino en un encauzamiento de éstas en una oferta agonista regulada institucionalmente[41].

Este resquicio en el cual las instituciones pueden actuar reprimiendo y sublimando se debe precisamente a este derecho natural que no puede ser nunca enajenado por completo. Ese derecho natural, como vimos, «no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada a cuanto aconseje el apetito» (Spinoza, 2010: 94); pero precisamente por esto último es que ese derecho natural también abre un horizonte colaborativo con otras personas, puesto que ese esfuerzo por perseverar en su ser reenviaría a una necesaria coexistencia en un régimen político. Aquello a lo que el ciudadano se compromete al entrar en el estado civil es a no «vivir según su propio sentir» (Spinoza, 2010: 107-108): esa es la porción del derecho natural a la que renuncian; pero el hombre nunca podrá dejar de «actua[r] según las leyes de su naturaleza y vela[r] por su utilidad» (Spinoza, 2010: 108): es decir, sin expresar su potencia y sin comportarse de forma de aumentar su poder, esa es la porción del derecho natural de la que nadie puede deshacerse por completo.

En relación con ese resto insoslayable de derecho natural tiene que constituirse el estado civil. Dice Spinoza que «[l]os hombres, en efecto, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común» (Spinoza, 2010: 84). ¿A qué se debe semejante afirmación que hace ligar de manera necesaria a un hombre aislado con un espacio común de vida? «[E]n el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro», y, como contrapartida, tiene «menos derecho, cuantas más razones tiene de temer» (Spinoza, 2010: 98). De esta manera, si «los hombres en el estado natural son enemigos» (Spinoza, 2010: 116), debe colegirse que una persona poseerá mayor derecho no en una situación en la que se encuentra expuesto incesantemente ante cualquier peligro, sino en un estado civil

[40] A la luz de lo explicado, no debe entenderse aquí el término «sublimación» como una superación definitiva y acabada, propiamente dialéctica en el sentido hegeliano. «Sublimación» es así efecto de la acción mediadora de las instituciones.

[41] Así también lo entiende Allendesalazar Olaso: «La ley que preside la organización de las instituciones spinozistas es siempre la misma, y consiste en canalizar útilmente las pasiones sin jamás negarlas» (1988: 117).

o político que se «se instaura para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias» (Spinoza, 2010: 110). Ello explica, así, el porqué de que el estado natural y el estado político no se contrapongan: éste último «busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón» (Spinoza, 2010: 110). El surgimiento del Estado es tan natural como racional puesto que «en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos [*sui iuris*]» (Spinoza, 2010: 99), esto es, sólo dentro de un ordenamiento político es posible que los hombres vivan en seguridad y libertad.

Y esta misma elucidación podemos aplicarla a la relación de la multitud con el Estado. En efecto, en el primer capítulo del *Tratado político* Spinoza escribió que «la multitud [*multitudo*] debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites» (Spinoza, 2010: 84). Para entender de manera certera esta aseveración debemos considerar ineluctablemente aquello que hemos analizado en el apartado precedente, esto es, que la multitud no ha de ser considerada únicamente en términos peyorativos, sino que su estatuto es ambivalente en función de su constitución afectiva, es decir, de los afectos que la informen. Porque la multitud comporta una potencia, una potencia que es expresión de la capacidad que tienen los hombres de afectarse entre sí y de manera colectiva; como bien entiende Lordon: «Por potencia de la multitud es necesario entender una cierta composición polarizada de potencias individuales tales que, sobrepasando, por la constitución misma, todas las potencias por las que se constituye, ella es un poder de afectar a todos» (Lordon, 2013: 197). La multitud, en este sentido, es capaz de afectarse a sí misma, de auto-afectarse, a través de su propia potencia en su totalidad o a una parte de ella. Para constituirse como tal la multitud debe darse un afecto común que la informa y que excede a la acción de cada una de las partes componentes. La multitud, en cierta manera, es todo lo que hay y, debido a esto, ella es una suerte de «trascendencia inmanente» (Lordon, 2015: 61, 66). Para comprender adecuadamente, entonces, eso que Spinoza afirma, es menester considerar que la afección proveniente de la multitud busca su propia conservación ante un estado de naturaleza plagado de tendencias tanto centrípetas (esto es, que favorecen su comportamiento como un cuerpo y como guiada por una mente), como centrífugas (esto es, que propenden a su disociación y desintegración). La multitud se conforma, actúa como un cuerpo y es guiada como por una sola mente, y se auto-afecta: he aquí el primer momento en que se produce una «elevación que constituye lo propio de lo social» (Lordon, 2015: 88) y que permite contener la violencia y la inestabilidad propia de la asociación caótica de las relaciones corporales —es decir, individuales, entendidas en un sentido coloquial— que se producen en un plano horizontal[42]. Ahora bien, como ya señalamos,

[42] Con respecto a la relación entre la sociedad y el Estado en Spinoza, Manfred Riedel entenderá que en este autor hay una indistinción entre ambos conceptos que es propia de la filosofía política antigua,

el que «la multitud se rija como por una sola mente […] debe suceder en el Estado» (Spinoza, 2010: 102). Ése es el límite dentro del cual la multitud debe ser dirigida y mantenida: el Estado, una especie de segundo momento de la verticalidad[43], es constituido por la multitud a partir de su potencia y no como una instancia que le es exógena (en tanto no viene desde fuera), como así tampoco meramente espontánea (en tanto demanda ser instituida). El Estado es el efecto necesario de la multitud, se encuentra fundado a partir de su potencia; aquél no procede a rellenar un resto o un faltante, ni tampoco proviene cual suplemento, sino que es producto mismo de la multitud, en absoluto ajeno a ella. Ese impulso a adoptar un ordenamiento estatal es ubicuo, «puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún tipo de estado político [*statum aliquem civilem*]» (Spinoza, 2010: 88). En este sentido, podríamos decir que el Estado es una forma compleja que la multitud tiene para afectarse a sí misma: si la multitud puede afectarse a sí misma de manera inmediata[44], afecciones que serían difusas y carentes de centro alguno, también puede darse afecciones mediatas, que pasan por un conjunto de intermediarios que se interponen en el seno mismo de la multitud y que hace que la potencia de ésta atraviese distintos tamices o estratos a través de los cuales se refracta y se refuerza.

Estos intermediarios son el aparato institucional que hace al Estado. ¿Pueden ser éstos concebidos como confiscadores de la potencia de la multitud? Ciertamente, el poder estatal no debe ser entendido como una captura de la potencia de la multitud, es decir, aquél no puede fundarse en detrimento de ésta. El poder del Estado, recordemos, proviene de la multitud y de ningún otro lugar: «Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado [*imperium*]» (Spinoza, 2010: 99)[45]. Antes que una captura o confiscación, el poder estatal busca una «orientación de una fuerza colectiva que, en su principio, existía como en un

---

medieval y moderna hasta Hegel, quien recién con el concepto de «*bürgerliche Gesellschaft*» permitiría distinguir una sociedad civil en relación al Estado (Riedel, 1989: 201-202). Tatián (2001: 145-146) detecta, por su parte, un principio de la sociedad y un principio de la comunidad que estarían, en el caso del primero, basado en una lógica de la rivalidad, y, en el caso del segundo, cementado en una lógica de la concordancia. También Chaui (2012c: 274) encuentra un campo social, de las costumbres del *ingenium gentis*, distinto de un campo político, propio de las leyes bajo el derecho civil, que pueden limitarse u oponerse entre sí. A nuestro parecer, si hay algo parecido a la «sociedad» en Spinoza es, como lo señala Lordon, una instancia de composición de cuerpos y potencias que hace a la fuerza de «lo social», esto es, a la multitud, que sólo es distinguible de una instancia estatal en términos analíticos, puesto que eso «social» lleva *in nuce* un momento de verticalidad y unidad.

[43] Seguimos aquí los lineamientos de Lordon (2015: 79-105).

[44] Y esto implicaría a la recién mencionada primera elevación de la conformación de la multitud, de lo social.

[45] Se plantea aquí la cuestión lógica que atiene al estatuto de la multitud antes de fundar al Estado. Postular una multitud carente de organización es algo que solo puede hacerse a título hipotético, so pena

estado difuso» (Matheron, 2011: 327). En el estado político todas las personas temen a las mismas cosas y tienen las mismas garantías de seguridad, en tanto todos obedecen a las mismas reglas y normas por decisión propia (*cfr.* Spinoza, 2010: 108), esto es, los afectos de la multitud permiten ser estabilizados: «a través del Estado la potencia de la multitud se encauza y organiza, y con ello puede hacerse potencia real, y alcanzar cada uno y todos en conjunto la máxima libertad o autonomía (*sui iuris*)» (Peña Echeverría, 2012: 63).

Hay, empero, que reconocer que «[a]llí donde los hombres poseen derechos comunes [*iura communia*] y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él» (Spinoza, 2010: 99). Efectivamente, si para Spinoza el derecho se equipara al poder[46], no puede ignorarse que, dentro de un marco de vida en común e institucionalizada, un hombre no puede «vengar todo daño a él inferido […] [o] vivir según su propio ingenio [*ingenium*]» (Spinoza, 2010: 95). La situación de inversión proporcional, en la que una persona tiene menos derechos que otras más poderosas, debe considerarse a la luz del argumento de Chaui. Según la filósofa brasileña (Chaui, 2012c: 252), esto sólo puede entenderse si consideramos el poder de los individuos. El poder soberano debe ser incomparable con el poder de los ciudadanos considerados individualmente. Un individuo aislado tiene menos derechos en relación con el Estado, porque el poder del Estado es el poder de la colectividad, expresado en el derecho civil. Sin embargo, considerada colectivamente, la multitud determina el Estado y su derecho. El Estado es la institucionalización del poder colectivo de la multitud, y estabiliza los afectos del cuerpo político forjando la obediencia de los ciudadanos.

Poder constituyente y poder constituido pueden ir de la mano en una relación virtuosa, ya que las instituciones que conforman el Estado son la cristalización del poder de la multitud. Sin embargo, es posible que el poder instituido se aleje de la fuente popular de la que procede, lo que plantea un eterno problema de jerarquías y mediatizaciones. Es importante ser cauteloso con las posiciones que pretenden reapropiarse de la instancia estatal únicamente en un plano horizontal, ya que ello ignoraría la complejidad inherente a los ámbitos social y político. La división del trabajo, la especialización y la complejización de la vida social hacen imposible organizar los asuntos comunes sólo en un plano horizontal, como reconoce Spinoza en el capítulo V del *Tratado teológico-político*[47]. Las instituciones deben poseer una complexión tal

---

de entrar en lo que Pires Aurélio llama como un «círculo vicioso» (2007: 354). Entendemos que la multitud aparece siempre ya como socializada y comportando elementos que hacen a su organización política.

[46] «Si, a pesar de todo, queremos decir que la sociedad [*civitatem*] tiene el derecho o la potestad [*ius sive potestas*] de prescribir tales acciones […]» (Spinoza, 2010: 112).

[47] La cercanía de Hardt y Negri a esta posición deja entreverse en *Multitud*: «Para comprender la facultad de decisión de la multitud cabe acudir a la analogía con el desarrollo colaborativo de programas de ordenador y las innovaciones del movimiento Open Source. […] Por lo tanto, planteamos que se

que se corresponda con la complejidad social que regulan, puesto que ellas le son endógenas: es la inmanencia de la potestad estatal, «la potencia de las dinámicas de institucionalización y la división del trabajo la que reproduce sin cesar los poderes separados» (Lordon, 2015: 231), esto es, las mediaciones y las jerarquías. Todos estos fenómenos son inevitables al organizar política y socialmente la vida en comunidad[48].

En cuanto a la naturaleza del Estado, entonces, podemos decir, siguiendo a Moreau (2012: 448-459), que el mismo puede ser considerado bajo tres puntos de vista que explican los mecanismos de socialización que el Estado lleva a cabo. El primero de ellos es la asociación, relacionado con aquello que el Estado es: un todo dado, sin una clausura completa[49], formada por individuos humanos. El Estado es, precisamente, una asociación de seres humanos, un individuo complejo constituido por otros individuos (a su vez complejos): pero un individuo de una complejidad mayor que las partes componentes, esto es, el Estado es más «apto para hacer o padecer más cosas a la vez» (Spinoza, 2000: 88) que los individuos que lo conforman. Esto, por supuesto, implica que el Estado no debe ser entendido como un cuerpo biológico, integrado por órganos que desempeñan funciones específicas, puesto que mantiene una autonomía relativa recíproca respecto a los individuos humanos que lo componen, en tanto éstos tienen deseos que pueden entrar en conflicto entre sí y con el Estado. De ahí entonces la problemática de la fórmula de que la multitud sea conducida *una veluti mente*, la posibilidad de la multitud sea guiada como por una mente, componiendo algo parecido a un cuerpo y alma común y prevaleciendo por sobre sus elementos centrífugos.

El que la multitud no se comporte como un cuerpo y esté guiada como por una sola mente es siempre una posibilidad que, antes que ser la excepción, bien podría ser la regla en la vida de cualquier Estado. El que puedan diferenciarse partes de la multitud es algo que el propio Spinoza reconoce al mencionar, en el caso de la monarquía,

---

considere a la democracia de la multitud como una sociedad de código abierto, es decir, una sociedad cuyo código fuente se revela a todos, de modo que todos podamos trabajar en colaboración para corregir los defectos y crear nuevos y mejores programas sociales» (Hardt & Negri, 2004: 386). Ante ello, dería recordarse la complejidad de la sociedad que, trabajo mediante, Spinoza especifica y que demuestra como una característica que empece que el Estado adquiera un plano netamente horizontal: «No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener su vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal» (Spinoza, 2012: 158).

[48] Acaso sólo dispongamos de un baremo que permita determinar cuándo ese Estado aliena la potencia de la multitud: la utilidad.

[49] «Clausura relativa», «clausura porosa», «totalización no totalitaria» y «clausura abierta» son los distintos nombres que utiliza Lordon (2015: 144-147, 183) para referir a la imposibilidad de una identificación plena, completa y espontánea del conjunto de los ciudadanos entre sí y con el *imperium*.

que «la espada o derecho del rey es, en verdad, la voluntad misma de la multitud o *de su parte más fuerte*» (Spinoza, 2010: 170. Cursivas nuestras). La cita de Spinoza deja entrever que es un hecho típico que el derecho del Estado sea determinado por la fracción más poderosa de la multitud y no por la voluntad de la totalidad de ella. No obstante, no por ello debemos dejar de estudiar qué problemáticas se hallan en aquello a lo que esa «parte más fuerte», a la que Spinoza refiere, reenvía inmediatamente. La primera de ellas es que esta «parte más fuerte» de la multitud recién mentada nos sirve de índice para advertirnos que la multitud, si bien puede comportarse como un cuerpo y ser guiada como por una sola mente, no por ello deja de cifrar una densidad en la que se anudan un conjunto de complejidades. La multitud, podríamos afirmar, sería ese cuerpo que encierra una complejidad de relaciones establecidas entre los cuerpos que la componen, manteniendo, cada uno de ellos, relaciones de movimiento y reposo diversas entre sí[50]. Dicha complejidad puede dar y, como muestra Spinoza en su cita, da lugar a una diferenciación, una desigualdad interna dentro de la multitud, por la cual una parte de ella se constituye en la más fuerte —y, por tanto, es capaz de determinar el derecho del Estado— y otra parte como la menos fuerte.

Otro orden de problemáticas sería la siguiente: aquella otra parte dejada de lado, la parte débil o menos fuerte de la multitud no ha logrado que su voluntad se haya cristalizado en las instituciones gobernantes[51]. Ante la constatación de que su voluntad no se ve reflejada en el derecho estatal, esa parte menos fuerte de la multitud puede experimentar indignación[52] en ella y, en la peor de las hipótesis, devenir sediciosa, esto es, escindirse. A pesar de lo extremo de la situación recién considerada, ella da cuenta de algo perenne la conflictividad inherente a cualquier asociación humana y a cualquier cuerpo compuesto, como lo sería la multitud o el propio Estado. Ante esto, podríamos decir que les compete a las instituciones la tarea de sublimar este conflicto imposible de ser erradicado a través de una estabilización afectiva, esto es, reforzar a la multitud con un afecto común a todo su cuerpo de manera de que dichas divisiones queden subsumidas al comportamiento de la multitud como un cuerpo y como guiada por una sola mente. Dado lo inextirpable de

[50] Quizás pueda entenderse esta complejidad de la multitud de la misma manera en que Morfino la entiende en relación a la temporalidad: una complejidad de relaciones, afecciones, ritmos y poderes que no son pasibles de ser reducidos a una manifestación plena, simple y transparente, sino que es plural y no contemporánea entre sí (Morfino, 2014: 153). Empero, Morfino sostiene la imposibilidad de que esta pluralidad pueda ser totalizada, postulación que enfrentamos en tanto entendemos que le es propio a la multitud también un momento de unidad.

[51] El que esa parte pueda distinguirse del resto es algo, como repetimos, esperable en virtud de la mecánica afectiva: el afecto común que constituye a la multitud como tal nunca logra imperar con una unanimidad total y plena.

[52] «La indignación es el odio hacia alguien que hizo mal a otro», define Spinoza en su *Ética* (2000: 173). Provocar indignación es transformar «el estado político en estado de hostilidad» (Spinoza, 2010: 123).

este conflicto, entonces esa división no debe ser, por tanto, conminada y meramente reprimida, sino que antes bien debe ser entendida como un insumo a ser procesado por las instituciones, con el objeto de redundar en una mayor circulación de afectos políticos positivos, pues de ello se trata ese proceso institucional y político.

Esto es, por tanto, un proceso que supone un esfuerzo. Y decimos proceso porque no se trata de una sublimación operada espontáneamente, sino de «desarrollar mecanismos que aseguran que el cuerpo del Estado pueda darse esa identidad» (Moreau, 2012: 452) que asegura su unidad, en tanto el «Estado [*imperium*] debe ser indivisible» (Spinoza, 2010: 149). El Estado puede contemplarse desde la perspectiva de la integración, como sugiere Moreau. Para trascender su condición de mera asociación, el Estado debe ser reconocido como un sistema institucional que fomenta una mayor integración mediante la sustitución de la diferenciación física entre los componentes por una diferenciación de tareas y un aumento de las instituciones. Estas instituciones son aceptadas por los ciudadanos porque sirven para satisfacer más eficazmente sus necesidades comunes (Moreau, 2012: 455-456). Las instituciones estatales proporcionan una plataforma para distribuir las diferentes tareas y promover la cooperación entre los ciudadanos. La monarquía y la aristocracia lo facilitaban a través de mecanismos militares, económicos, políticos y judiciales. El Estado puede establecer mecanismos de interés que promuevan una «integración por constitución» (Moreau, 2012: 455), lo que alinea las voluntades de los ciudadanos hacia un sentido común, como guiados por una sola mente, hacia el objetivo final del Estado: la libertad y la seguridad.

Desde el punto de vista de la integración, las instituciones del Estado revisten una gran importancia, ya que sobre ellas descansa principalmente la suerte del régimen político. Como afirmó Spinoza: «las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado [*imperii*]. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen» (Spinoza, 2010: 127). La observancia de las leyes y los vicios de los súbditos pueden atribuirse a la constitución del Estado. Por lo tanto, las instituciones deben diseñarse y establecerse de forma que garanticen la paz y la seguridad. La capacidad de las instituciones para regular y hacer previsibles las conductas permite la concordia entre los ciudadanos que habitan el régimen político.

El tercer aspecto que explora Moreau es la representación que los ciudadanos tienen del Estado, que puede considerarse como adhesión. El Estado puede ser imaginado o vivido por la multitud[53] como una instancia separada de ella[54]. De

[53] Entendemos la imaginación de la misma manera que Althusser: «la imaginación […] no se presenta nunca como adición extraña sino como la verdad inmediata del sentido mismo del mundo dado y vivido» (Althusser, 2007: 135).

[54] Podríamos decir que este caso puntual de la relación de la multitud con el Estado funciona de manera inversa a la metáfora que Spinoza hace del Sol en el escolio de la proposición 35 de la segunda

hecho, el Estado se trata objetivamente de un individuo que encierra una complejidad y un conjunto de instancias mediadoras, pero él no es exógeno a la multitud: el Estado es una obra propia de la multitud, es una creación de ésta, es su necesario efecto: «el Estado somos nosotros» (Lordon, 2015: 238).

Por lo tanto, es importante establecer una relación positiva entre la multitud y el Estado. Moreau sugiere que esto puede lograrse mediante el juego de lo simbólico, el cual puede abordarse a través del rito y el signo (Moreau, 2012: 457). Los ritos y ceremonias pueden promover la devoción al Estado y mantener la seguridad y la concordia entre los ciudadanos. El signo, por su parte, es un símbolo interno que interpela directamente a los individuos y les hace concebir su relación con el Estado. Estos símbolos deben ajustarse a la complexión específica de cada pueblo, permitiendo que los ciudadanos se relacionen positivamente con el Estado y formen una identidad con él. En resumen, es esencial crear ideas que vinculen el alma de los individuos con el alma del Estado para establecer una relación positiva entre los ciudadanos y el Estado.

Además de estos tres enfoques analíticos del Estado, proponemos otra perspectiva, que denominaremos perspectiva de la regulación. Esta perspectiva pone de relieve el papel crucial que desempeñan las leyes en el Estado, un punto destacado por Spinoza cuando escribe:

> Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma del Estado son los derechos [*anima enim imperii iura sunt*][55]. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado (Spinoza, 2010: 240)[56].

parte de la *Ética*: allí dice el holandés que imaginamos que el astro se encuentra a una distancia cercana a nosotros, pero que, si conociéramos racionalmente su ubicación en el sistema solar, podríamos determinar que se halla a una distancia mucho mayor. Lo importante es que el conocimiento imaginativo sigue operando a pesar de que se algo sea concebido adecuadamente: «Porque, aunque después sepamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginando que [el Sol] está cerca de nosotros» (Spinoza, 2000: 104).

[55] El empleo del vocablo «*anima*» en lugar de «*mens*», utilizado a lo largo del *Tratado político*, se vuelve curioso. Si Spinoza utiliza *anima* en el mismo sentido que lo hace en el escolio de la proposición 35 de la segunda parte de la *Ética*, entonces deberíamos concordar con Macherey (1997: 268) que la especificidad de este término es la referencia al alma con cierto énfasis en lo material, esto es, un concepto de alma tan absurdo como un círculo cuadrado. Ahora bien, de acuerdo a del Lucchese (2017: 49), Spinoza utilizaría aquí *anima* para marcar una proximidad y lejanía con Descartes: usa *anima* para mostrar que la función de la mente es principalmente intelectual (ésta sería la cercanía) pero también para indicar la imposibilidad de separar la mente del cuerpo (ésta sería la distancia).

[56] Appuhn (Spinoza, 1929: 104), Droetto (Spinoza, 1958: 360), Cristofolini (Spinoza, 1999: 231), Proietti (Spinoza, 2007: 1213) y Curley (Spinoza, 2016a: 600) traducen, cada uno en su idioma, «*iura*» por el equivalente español de «ley». Tomamos, en este caso puntual, a «*iura*» como equivalente tanto a «derecho» como a «ley».

La cita anterior pone de relieve que el alma del Estado reside en sus derechos. Estos derechos son expresión del poder de la multitud que da origen al Estado de forma mediata y sublimada. Este *ius imperii* es aplicable a toda la comunidad y es una volición que se solidifica como derecho, con leyes que se extienden igualmente a la comunidad que gobierna. Por lo tanto, para garantizar la seguridad del Estado, es crucial preservar los derechos y las leyes, ya que garantizan una vida segura y próspera y obligaciones legítimas de consenso común y, por lo tanto, el respeto de las relaciones políticas, económicas y jurídicas dentro de una comunidad compartida (Ciccarelli, 2006: 181). Las leyes sirven para cristalizar un ingenio propio, al definir el bien y el mal y lo justo y lo injusto de forma coercitiva, obligando a todos los ciudadanos o súbditos a cumplir y respetar estas leyes. El derecho y las leyes se convierten en una expresión estabilizada y mediatizada de la voluntad de la multitud, empoderándola al salvaguardar la libertad, la seguridad y la paz dentro del régimen político[57].

Elucidados estos mecanismos de socialización del Estado, empero, resta la incógnita de cómo explicar el surgimiento de esta racionalidad que el régimen político despliega a partir de sus instituciones que hacen a su estabilidad y libertad. Spinoza efectivamente bien indica que «es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón» (Spinoza, 2010: 111), planteando, así, una problemática que concierne al vínculo entre racionalidad y política. Los mecanismos elucidados por Moreau privilegiarían «totalmente la vía pasional[; p]ara él la "racionalidad" de un Estado o de la organización de la multitud es, de hecho, una apariencia producida por una ejecución o manipulación de las pasional (referidas como "simbólicas")» (Balibar, 2018: 272).

¿Cómo entender, entonces, la racionalidad que cabe esperar del Estado? De acuerdo a Matheron, el Estado

> nos prepara para devenir racionales, y, en esa espera, nos determina a actuar *como si* ya lo fuéramos. No solamente nos suministra el apoyo pasional que nuestra razón necesita para hacer triunfar sus exigencias, sino que crea las condiciones exteriores de un progreso intelectual al término del cual podríamos pasar de este mismo apoyo (Matheron, 2011: 513. Cursivas nuestras).

La interpretación de Matheron sugiere que la racionalidad del Estado se basa en una teoría del «como si». Esta teoría propone que el Estado condiciona a los individuos a comportarse como si actuaran racionalmente, aunque carezcan de razón. En otras palabras, los individuos siguen exteriormente las leyes y normativas del Estado

[57] La importancia del ordenamiento institucional-legal es también capital para los propios gobernantes. El destino del Estado no puede depender solamente de la buena fe de sus gobernantes, sino que «sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe» (Spinoza, 2010: 87-88).

basándose en la razón, sin comprender plenamente los motivos que hay detrás de su obediencia. Así, este planteamiento implica que la racionalidad surge antes que la política, como una operación oculta y encubierta dentro de las instituciones que guía a los ciudadanos hacia un comportamiento racional, preparándoles para un futuro en el que la razón gobierne no sólo sus acciones externas, sino también sus creencias internas. La política se convierte así en una herramienta de la racionalidad, que trabaja entre bastidores para establecer acuerdos institucionales que allanen el camino para la eventual llegada de la razón a la sociedad.

Concordando con Ramond, entendemos, antes bien, que no hay una antecedencia de la razón respecto de la política como sí una «presencia efectiva de esta racionalidad en la política misma» (Ramond, 2002: 104). La razón, así, se encontraría ya presente en las instituciones de manera plena: la racionalidad puesta en obra por la política no es así virtual o posible, sino inmanente y real. El conjunto de instituciones que componen la estructura estatal es, en sí mismo, la razón: sus leyes y los comportamientos normados por ellas no son casi racionales: son racionales. El orden político, así, «no "imitaría" un orden racional […]: desde que existiera, [ese orden político] sería ya, parcial y localmente, la manifestación de ese orden [racional]» (Ramond, 2002: 112). El punto central aquí es insistir sobre una inmanencia integral entre política y razón: la racionalidad es inmanente a toda forma de organización política, siendo la democrática la más racional de ellas[58]. La democracia es, pues, el régimen más racional en tanto es la más durable y estable, procesando los conflictos y generando paz y consenso, asegurando, en suma, la seguridad y la libertad del cuerpo político. La racionalidad es así una cuestión «de comportamientos y de cuentas institucionalmente regladas» (Ramond, 2002: 113).

En suma, podemos ver, en función de lo analizado en el primer apartado de este capítulo, que la relación entre *potentia* y *potestas* es determinante para entender cómo se estructura la organización institucional de un régimen político. Junto a Pires Aurélio, entendemos que

[58] Las resonancias hegelianas son aquí particularmente fuertes. No sólo por la celebérrima fórmula de *Principios de filosofía del derecho* que reza «Lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional» (2007: 77), sino también por su postulación de que el «Estado es la realidad efectiva de la Idea ética» (2007: 417), esto es, el Estado es entendido como la realización más racional de la libertad. Reconocemos la propincuidad con el filósofo alemán que tiene el acordar con la interpretación de Ramond sobre la inmanencia entre política y razón. Creemos, empero, que concebir que política y razón son inmanentes entre sí es una manera más acertada de entender esta relación que en términos de una trascendentalidad kantiana, como hace Matheron. Aun así, debemos indicar en qué punto esta concesión que hacemos a la lectura de Ramond no incurre en una suerte de hegelianismo. Así, el pensamiento de Spinoza no acepta las categorías de sujeto y de teleología para concebir a la sustancia, como sí hace Hegel. De esta manera, la razón no es una mera figura del espíritu que se despliega y hace carne en el mundo, como así tampoco posee un fin inscrito que hace que cada figura sea más racional que la antecesora. Para Spinoza, según vimos, cada régimen político, inclusive la democracia, puede perecer y devenir en otro menos racional.

> En cuanto poder constituido, la *potestas* niega y al mismo tiempo afirma el poder que la constituye, esto es, la *potentia multitudinis*. La *potestas* es negación de la potencia multitudinaria y del deseo infinito que sienten los singulares de aumentar siempre más la libertad de la que gozan, en la medida en que se representa en la imaginación de éstos como fuerza y último garante del orden y del derecho. La *potestas*, con todo, afirma esa misma potencia, en la medida en que está condicionada por el miedo que la indignación de los súbditos puede provocar (Pires Aurélio, 2011: 46).

La relación entre ambos términos no es, pues, siempre (Visentin, 2005: 120) ni nunca (Pires Aurélio, 2011: 46) biunívoca. La democracia, como único régimen que otorga el poder absoluto al pueblo, garantiza que el poder de la multitud se refleje en el poder del Estado. Sin embargo, como organización política siempre abierta al conflicto, este alineamiento puede verse perturbado. Tanto la concurrencia como la no concurrencia entre *potentia* y *potestas* se producen simultáneamente, superponiéndose en todos los aspectos de la complejidad social y política. El denso tejido de la multitud y el Estado, que ocupan la misma estructura, nunca está totalmente cerrado y puede experimentar desestabilización y desorden. Esta complejidad codifica una pluralidad y multiplicidad de afectos, donde coexiste una diversidad de emociones. Dentro de este espacio, existen relaciones concordantes y discordantes entre multitudo e imperium, en las que el poder de la primera se expresa adecuadamente mediante el poder del segundo. Sin embargo, también se dan casos en los que no es así, dando lugar a la indignación de la multitud y a la represión del Estado. Este es el ámbito de la política, la arena de la propia vida común, que se reproduce y continúa sin fin.

III. Recapitulación: algunos aspectos políticos imprescindibles para el Estado teorizado por Spinoza

En este capítulo hemos querido explorar hasta qué punto Spinoza puede ser inscrito en una tradición particular y propia como lo es la neerlandesa a partir de una serie de elementos y nociones que hemos identificado como centrales a ésta en los capítulos anteriores, además de sumársele uno novedoso: el de las instituciones. Ese elemento nuevo es el que, de alguna manera, funciona como articulador entre otras dos nociones que ya fueron identificadas previamente como características del republicanismo neerlandés, a saber: el de, por un lado, la participación ciudadana y la virtud y, por el otro, el de la libertad, noción que será tematizada en el capítulo siguiente. Pasaremos, entonces, a realizar una restitución breve de lo que ha significado cada apartado presente en este capítulo.

En primer lugar, hemos pesquisado las nociones de ciudadanía y virtud en la obra de Spinoza. En relación al primer término, es decir, a los ciudadanos, hemos identificado que los mismos pueden ser identificados como un sujeto político dilecto en el pensamiento spinoziano el cual, empero, constituye una declinación de otra noción de la cual derivaría, como un río de su curso alto, de la noción antonomástica

(presente especialmente en el *Tratado político*, en donde se despliega con toda magnitud) de la multitud. En este sentido, parece ser la *multitudo* el punto de convergencia de un conjunto de términos que también designan a distintos sujetos políticos, haciendo énfasis, cada uno de ellos, en facetas distintas, como lo son el vulgo, la plebe, el pueblo, el sometido, el súbdito y, claro está, el ciudadano. La multitud no sería una noción que ocupa un lugar de preeminencia como así tampoco de anterioridad respecto de sus declinaciones: la multitud es un mero sinónimo, intercambiable y fungible, de todos estos otros conceptos, los cuales —incluida la multitud— tienen la particularidad de denotar al sujeto político de la filosofía de Spinoza. De esta manera, encontramos que, primero, en el *Tratado teológico-político*, Spinoza encuentra en la figura del súbdito como actor político por excelencia, en tanto el mismo es concebido como un sujeto que se somete y cumple con las leyes dictaminadas por el Estado, pero con la particularidad de que él mismo es el autor de dichas leyes y las consiente. Allí, en este tratado, al mismo tiempo, Spinoza adelanta un movimiento que terminará por forjarse en el *Tratado político*, el cual consistirá en la equiparación entre las nociones de súbdito y ciudadano. En este último tratado es donde Spinoza especificará, precisamente, que súbdito y ciudadano remiten al mismo agente político, conceptualizado en dos facetas distintas: si el primero es tal porque obedece las leyes de la comunidad, el segundo consistirá en el goce que el vivir en sociedad permite para todos los miembros del cuerpo político. Una vez llegado a este punto, lo que nos interesaba elucidar era la productividad política inherente al agente ciudadano, el cual no puede ser considerado ajeno a un ejercicio y a una práctica política henchida de virtud. ¿Pero qué es la virtud sino la potencia? El riesgo de estas consideraciones, desarrolladas escuetamente por Spinoza en sus definiciones de la *Ética*, es caer en una suerte de individualismo metodológico, esto es, en una concepción atomizada y egoísta de las personas, las cuales sólo actuarían por mor de su propio interés. Si esta hipótesis parece asomar, sin dudas también acentuada por el énfasis puesto en la concepción de la utilidad, es, afortunadamente, derruida por Spinoza en las últimas proposiciones que se encuentran al final de la cuarta parte de la *Ética*. Lo que presenciamos allí es una idea de una virtud que no puede ser, bajo ningún término, disociada del bienestar ajeno, es decir, del bien común. Es más, tanto la utilidad, como así también la misma virtud, no puede bajo ninguna instancia desarrollarse colectivamente sino bajo un encuadramiento estatal: es el Estado en donde no sólo puede aparecer comportamientos altruistas en los hombres entre sí, de la misma manera que sólo en el Estado pueden los individuos tener la posibilidad de que su interés privado pueda llegar a coincidir con el bien común de la comunidad. Y, para llevar a cabo esta operación, no queda otra opción más que la participación política y activa por parte de los ciudadanos en el debate yla resolución de aquellas problemáticas que atienen al orden común a todas las personas.

Vemos entonces cómo, lentamente, empiezan a entrar en juego otros conceptos que, si bien se encuentran relacionadas con las cuestiones de los ciudadanos y de la

virtud, no por ello dejan de ser analíticamente estudiados por separado: nos referimos a los tópicos de las instituciones y del Estado. Allí, en el segundo apartado, hemos especificado cómo la democracia aloja al conflicto en su seno, en tanto lo reconoce como imposible de ser eliminado de la vida en comunidad, no sin por ello mediarlo o sublimarlo, esto es, elaborar el conflicto de forma política a través de las instituciones. La sublimación de estos conflictos en formas institucionalizadas permite entonces dilucidar a qué se refiere Spinoza cuando dice que «la multitud [*multitudo*] debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites» (Spinoza, 2010: 84). Así, nos hemos abocado a explicar que estos límites son impuestos por la propia multitud, puesto que provienen del derecho común que ella misma funda. Esto permite entrever, así, que es inmanente a la multitud la conformación de un Estado: el Estado es un efecto de la multitud que se afecta a sí misma y se da un derecho común. A continuación, hemos seguido el análisis de Moreau (2012), que aborda el estudio del Estado desde tres puntos de vista, desde la asociación, la integración y la adhesión, agregando un cuarto, la regulación. Al reponer su argumento, hemos intercalado también un conjunto de reflexiones concernientes, por un lado, a la complejidad de la multitud, la cual comporta partes diferentes, más o menos fuertes, y, por otro, a la representación que la multitud tiene del Estado. Concluyendo el apartado, hemos reparado sobre la cuestión de la racionalidad del Estado y de sus instituciones, acordando, con Ramond (2002), que la razón es inmanente, y no exterior, al Estado.

En suma, analizando un conjunto de aspectos en su faceta propositiva, a saber, la ciudadanía, la virtud y las instituciones, podemos ir acercándonos, aunque sea de forma lenta, a una serie de rasgos que serían definitorios de una tradición republicana típicamente neerlandesa, la cual es enriquecida, además, por las propias elaboraciones de Spinoza, la cual, si bien se encuentra incluida en ella, encierra algunas particularidades. De esta manera, llegado este punto, podemos entonces reponer, punto por punto, las características que adjudicamos como definitorias a la particularidad del republicanismo neerlandés que fueron esbozadas y desarrolladas en las recapitulaciones de los capítulos 2 y 3. Repasemos, entonces, esas nueve facetas que harían del de los Países Bajos un republicanismo irreductible a otros que se desarrollaron en tiempos y espacios diferentes: 1. un elogio acérrimo de la libertad contra cualquier dominación de tinte monárquico, 2. una concepción de la comunidad política como tendiente a perseverar en su existencia, 3. una conceptualización de una ciudadanía activa que se involucra en los asuntos públicos, 4. una visión de la República como pacífica y mercantilista en relación con otros Estados, 5. una postulación de la idea del interés particular como motivador principal del actuar de los ciudadanos, el cual debía comulgar con el interés público, 6. la patencia de una semántica jurídica en las obras y textos publicados en dicha coyuntura, 7. una presencia del lenguaje iusnaturalista en las producciones teóricas del momento, 8. una coincidencia de un Estado republicano con uno fundamentado en basamentos

eminentemente democráticos. Hasta aquí los elementos que ya fueron mencionados anteriormente y que, según especificamos, pertenecían exclusivamente al contexto neerlandés del siglo XVII.

Pero hay otro punto que fue adelantado en la recapitulación del capítulo anterior, el cual podemos afirmar ahora con toda certeza que tiene una prácticamente exclusiva extracción spinoziana: 9. una existencia de instituciones necesarias para la conservación de la libertad y de la igualdad en la República. Resta, de cualquier manera, explicitar un décimo y último punto, uno que le otorga validez al punteo recién realizado, el cual será abordado en el capítulo a seguir y que atiene a la cuestión insoslayablemente republicana: la libertad.

V
SPINOZA Y LA LIBERTAD

En 2008, el artista Nicolas Dings construyó una obra para homenajear a un filósofo considerado por mucho tiempo maldito. La misma —una estatua—, ubicada en frente del edificio de la Municipalidad de Ámsterdam, se trata de la figura del holandés Baruch Spinoza en una posición erguida, recubierto por una capa —suponemos que la misma que usó cuando fue atacado con un puñal en la sinagoga a la cual concurría— y con una variedad de elementos adosados a ella: por un lado, distintos loros y otro tipo de aves que se habrían vuelto común en recientes años de la fauna urbana amsterdamesa; por el otro, un conjunto de rosas desperdigadas, alusión inequívoca a su apellido, el cual remitía a las espinas de ese arbusto.

Ahora, nos interesa sobremanera algo que se encuentra en el basamento de dicho monumento, específicamente en una cara lateral del mismo. Allí puede leerse una frase que reza, en mayúsculas y en neerlandés, lo que sigue: «*Het doel van de staat is vrijheid*», esto es, «El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» (Spinoza, 2012: 415). Esta simple cita no hace otra cosa que demostrar una de las contribuciones más decisivas de Spinoza a la filosofía y teoría política temprano-moderna: la libertad erigida como un fundamento inconcuso que establecía el valor principal que debía informar a cualquier constitución estatal.

La tematización de semejante valor como lo es la libertad no puede pasar desapercibida para el interés de este libro. Y esto por tres motivos. El primero es la importancia de la libertad para toda la tradición occidental de pensamiento, para la cual esa idea se convirtió en un terreno a ser disputado, conquistado y confutado al mismo tiempo. Como afirma muy correctamente Abdo Ferez,

> [l]a libertad es una columna de la filosofía de Occidente. Un mito. Y una forma de organización de la vida, en este lado del mundo. Su historia (porque la libertad tiene una historia) es la de una toma de posición frente a dos autoridades, que sirven de modelo a toda autoridad: es una toma de posición frente a la autoridad de Dios y frente a la autoridad de la Naturaleza (Abdo Ferez, 2021: 14).

La libertad, en este sentido, ha sido objeto de los más encarnizados enfrentamientos que la historia —al menos la occidental, es decir, en este lado del mundo— da cuenta a lo largo de los siglos. Revoluciones, liberaciones, masacres y genocidios han sido llevados a cabo en honor a ella. La libertad, así, ha sido una especie de eje que atraviesa desde la Antigüedad hasta la contemporaneidad.

Explayemos el segundo motivo. Hemos de prestar a la libertad la atención que se merece porque, de manera aún más situada, ha sido el terreno principal en el que las reflexiones inscritas dentro de la tradición republicana de pensamiento han tomado asiento. En efecto, cada lectura particular de esa tradición ha intentado hacer suya una concepción particular y específica de la libertad, pretendiendo hacer de ella una bandera que ocupa un lugar de vanguardia en sus embates e intentando disputársela a los adversarios de turno. Ya hemos visto a lo largo de los primeros dos capítulos diferentes teorizaciones sobre la libertad no sólo a cuenta de las recuperaciones y las definiciones sobre ella realizadas por Constant y por Berlin, sino que también a partir de la reactualización coetánea a nosotros propuestas por Pettit con el entendimiento de la libertad como no dominación. La libertad simplemente no puede ser soslayada.

Ciñámonos a la tercera y última razón. La libertad es, como rescatábamos en función de la frase que figura en el monumento de Spinoza indicado al comienzo de este capítulo, el fin del Estado. Y si bien, esta afirmación, presente en el *Tratado teológico-político* es complementada por otra presente en el *Tratado político*, que asevera que «la virtud del Estado es la seguridad» (Spinoza, 2010: 88), no puede decirse con suficiente énfasis que la libertad es tanto un ideal como un proyecto que tiñe toda la obra spinoziana: a ello apunta precisamente el título de su *magnum opus*, la *Ética*, esto es, proporcionar a la multitud elementos que le permitan emprender una senda emancipadora. Libertad, entendida al menos para Spinoza, como un devenir autónomo. Ciertamente, pues, continuando con estas reflexiones, la libertad ocupa un lugar indiscutido para la empresa del filósofo holandés: ella es la dovela central que sostiene el conjunto de los arcos temáticos que tienden hacia allí, los cuales, sin esa cuña que oficia de punto medio, se derrumban.

Se hace menester, entonces, estudiar la libertad dentro del pensamiento de Spinoza para, en segundo lugar, analizar cómo la libertad declina en un sentido positivo y/o negativo y, finalmente, coronaremos las reflexiones del presente capítulo abordando aquel tópico que nos parece central respecto a las disquisiciones republicanas que es, precisamente, la libertad.

I. Libertad y derecho natural

De acuerdo a Spinoza, «[s]e llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar [*agere*][1]» (Spinoza, 2000: 40). De resultas, tenemos que la noción que cumple con semejantes condiciones para ser libre es ni más ni menos que Dios o la sustancia absolutamente infinita, aquella cosa que es en sí y se concibe por sí. La libertad aparece, en efecto, identificada con la sustancia divina. Pero lo opuesto a lo libre no es lo necesario, sino que es lo coaccionado, puesto que todo lo que existe por Dios lo hace necesariamente. En otras palabras, la sustancia es libre por necesidad, mientras que los modos actúan por otro. La noción de libertad recién esbozada es, como se ve, eminentemente positiva: es una libertad como autodeterminación, como existir por la propia necesidad de su naturaleza y determinarse a sí misma a actuar.

Para analizar más profundamente este concepto de libertad, retomaremos la díada, postulada por Pierre, entre libertad natural y libertad política (Pierre, 2014: 2). Con el primer tipo de libertad aludiríamos a aquella que se subsume bajo el derecho natural de todos los individuos, motivo por el cual recibe esa denominación. Repasemos, entonces, un poco, por qué se considera que la obra de Spinoza se encuentra atravesada por dicho lenguaje del derecho natural. Según los pensadores políticos de la modernidad que suelen agruparse bajo en nombre de «iusnaturalistas», todos los seres humanos son depositarios de lo que ellos llaman derecho natural. El derecho natural no es un tópico inocuo, sino que tiene corolarios claramente políticos. Como derecho anterior a cualquier norma, el derecho natural es inherente al ser humano. Se supone aquí un estado de naturaleza, «aquella condición en que se encuentra el ser humano cuando no existe ninguna instancia superior de normativización, control y penalización de sus acciones externas; es decir, cuando obra

[1] Esta definición concierne a aquello que es o bien libre o bien coaccionado: «Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar [*agendum*]. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar [*operandum*] según una razón cierta y determinada» (Spinoza, 2000: 40). Distinción, entonces, capital entre los verbos latinos *agere* y *operari*, que podrían ser traducidos indistintamente por «obrar» (y, de hecho, esto lo realiza Atilano Domínguez en su traducción). Sin embargo, *operari* puede ser también traducido por «trabajar» o «laborar». Vemos entonces que una cosa libre (como puede ser una sustancia) siempre actúa porque se determina a sí misma en virtud de su propia esencia, mientras que una cosa coaccionada (como pueden ser los modos) es constreñida a obrar. Por eso podría decirse que ésta opera, trabaja o labora, en tanto se ve compelida a obrar debido a una naturaleza que le es ajena. Puede verse que hay así una clara disimetría entre la cosa libre y la cosa coaccionada. Es importante tener en cuenta que la cuestión central de la *Ética* va residir en que las cosas finitas sean capaces, a través de un largo esfuerzo en detrimento de su propia condición inicial por la cual obran en forma determinada, de acceder a la libertad entendida como cosa libre, es decir, que puedan autodeterminarse (*cfr*. Macherey, 2013: 52).

siguiente los dictados de su propia conciencia» (Dotti, 1994)[2]. El derecho natural es distinto entonces del derecho positivo: nacemos con el primero y lo transferimos para conformar el segundo en forma de Estado político. Es el pacto o contrato, precisamente, lo que ejerce como quiebre entre un estado de naturaleza ficcionalizado y un estado político.

Ahora bien, no todos los iusnaturalistas conciben el derecho natural del mismo modo. ¿Qué es el derecho natural para Spinoza? El autor da una definición en su *Tratado teológico-político*. Citémosla en toda su extensión:

> Por derecho e institución de la naturaleza no [se entiende] otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales [se concibe] que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, por naturaleza están determinados a nadar y los grandes comer a los más chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de naturaleza se extiende hasta donde llega su poder (Spinoza, 2012: 334-335).

Spinoza sostiene que todo individuo tiene derecho a todo lo que puede. Esto trae aparejado que el derecho de cada individuo es equiparable a su poder. En efecto, cada individuo tiene tanto más derecho cuando más poder tiene. Todos los individuos, sin reparar si se trata de animales o de seres humanos, actúan en virtud de las leyes de su naturaleza. En este sentido, Spinoza pone el ejemplo de los peces, quienes por su naturaleza se encuentran determinados a nadar en las aguas de los ríos, mares u océanos y, asimismo, a aquellos más grandes les corresponde devorar a los más pequeños.

Para justificar la identificación del derecho natural con las reglas de naturaleza de cada individuo, Spinoza ofrece una explicación que remite a su ontología tal como la expone en su *Ética*:

> En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado (Spinoza, 2012: 335)[3].

Se ve entonces que el poder de la naturaleza es el poder de la totalidad de los individuos, y que el derecho de cada uno de ellos es equiparable a su poder, puesto que el primero se extiende hasta donde llega el segundo.

[2] Para Dotti, no obstante, el estado de naturaleza se trata de una mera hipótesis, esto es, una ficción, una construcción retórica.

[3] Una definición sumamente similar aparece en el *Tratado político* cuando dice lo siguiente: «Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza» (Spinoza, 2010: 90).

> Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, en cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación con alguna otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza (Spinoza, 2012: 335)

Este esfuerzo en perseverar en su estado por sí sola es el mismo en todas las cosas de la naturaleza pero varía de acuerdo a cada modo. Es por ello que Spinoza afirma que las leyes de naturaleza no están confinadas a algún modo en particular (por poner un caso, a los seres humanos) sino que éstas son aplicables a todos los modos existentes y no existentes en la naturaleza. La naturaleza no discrimina, sino que abarca infinitas cosas, implica todo el orden eterno e inmutable de la naturaleza.

El derecho es equiparado al poder. De esta manera, el poder o derecho es el grado de potencia con el que cada modo finito ejerce su *conatus*, ese esfuerzo por perseverar en su ser. Es inherente y constitutiva de los seres humanos una potencia, un esfuerzo por perseverar en su propia existencia. Éstos se esfuerzan por perseverar en su ser y, según ello, tienen derecho a existir y desarrollarse en la medida en que su fuerza o poder lo permita.

«En esto, no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los locos, los tontos y los sensatos» (Spinoza, 2012: 335). Para el caso específico de los seres humanos, según Spinoza el derecho natural no se vincula con la razón sino, como ya dijimos, con el poder. Desde el más loco hasta el más sabio: quien actúa lo hace en virtud de las leyes de su naturaleza y, de acuerdo a esto, con el máximo derecho.

De lo que se desprende que «los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determina a obrar y se esfuerza en conservarse» (Spinoza, 2010: 91). Por mor de los afectos, esta potencia aumenta o disminuye. El hombre, de la misma manera que el resto de los seres vivos, no es autosuficiente, se encuentra atravesado por una trama de dependencias recíprocas que lo unen a los otros hombres. Los seres humanos son una serie de relaciones constantes e inconstantes con otros seres humanos, no son una sustancia ni un átomo.

Esto significa que el derecho natural «no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito» (Spinoza, 2010: 95). Se presencia aquí entonces que el derecho natural no es contrario al conflicto o la oposición entre los hombres: el mismo habilita a que los hombres se enfrenten entre sí en luchas constantes y sin término alguno. Es por eso que Spinoza puede afirmar que los hombres son recíprocamente hostiles entre sí e inclusive que son enemigos por naturaleza.

Para Spinoza, todo individuo tiene una capacidad de acción igual a su potencia, congruente a su carácter de cosa finita. En este estado de naturaleza, en el que cada uno existe y persevera en su existencia en tanto puede hacerlo, los hombres se oponen

mutuamente y se enfrentan los unos contra los otros. En el estado de naturaleza los hombres son la mayor parte del tiempo pasivos: son afectados por otros modos cuyas potencias los exceden, incapaces entonces de perseverar en su existencia y obrar.

Dado el antagonismo existente entre los hombres en estado de naturaleza, estos no son capaces de desarrollar plenamente ninguna de sus capacidades. Si se dedica todo el tiempo a la subsistencia material, ni las ciencias ni las artes pueden desarrollarse de manera efectiva. Spinoza describe esta situación hipotética del siguiente modo:

> No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad (Spinoza, 2012: 158).

El estado de naturaleza se encuentra inevitablemente signado no sólo por una conflictividad, sino también por una vida pobre, permanentemente insatisfecha:

> La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas. […] Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua (Spinoza, 2012: 158).

¿Hay, sin embargo, alguna salida a esta situación? Para Spinoza debe haberla necesariamente, puesto que ningún individuo puede perseverar sumido en el puro antagonismo y sin leyes. Es preciso controlar los impulsos y las tendencias destructivas de los hombres y es preciso también generar las condiciones suficientes para el desarrollo de las ciencias y el avance de las habilidades humanas más elevadas. Para ello, es menester la instauración de algún tipo de gobierno que monopolice la fuerza: «[…] ninguna sociedad puede subsistir sin ninguna autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados» (Spinoza, 2012: 159).

Ahora bien, ¿cómo podríamos proceder a elucidar semejante paso de un estado natural a uno civil? Creemos que la piedra de toque para abordar dicha cuestión puede encontrarse en la gramática de los afectos. Para explayarnos en aquello que nos aboca, podremos decir que, de acuerdo a Macherey, los afectos poseen una distinción modal por la cual podremos entenderlos como afecciones corporales y como afecciones mentales. No hay, en efecto, una relación de determinación de lo corporal sobre lo mental, ni de lo psíquico sobre lo físico, sino que podemos encontrar una «relación de expresión» (Macherey, 1998: 41) entre ambos atributos. Gracias al principio de causalidad que atraviesa cualquier género sin miramientos es posible postular la reversibilidad absoluta de cualquier acontecimiento que tiene lugar en distintos atributos. El afecto se desdobla así tanto en la extensión como

en el pensamiento. Estas son las dos caras del afecto: es tanto algo corporal como mental, y ambas representan la una y misma cosa.

Los afectos, así, no son algo eminentemente mental o psicológico, tienen una modalidad física que les es propia. Se trata, de esta manera, para retomar la frase de Filippo del Lucchese, de «una física de los afectos» (del Lucchese, 2004: 14). Es en este sentido físico que podría decirse, pues, que un afecto es la expresión de una fuerza que afecta y se somete a otras fuerzas. El afecto es entonces la expresión de la afección de un cuerpo sobre otro, es el impacto, la impresión que algo corpóreo genera sobre otra cosa de la misma naturaleza.

> Y si hay algo que constituye los afectos —algo que es «esencial» a los afectos— es su perseverancia individual para las composiciones, descomposiciones, y recomposiciones. En suma, entonces, los afectos son las fuerzas que constituyen y expresan la naturaleza en su infinita diversidad y maneras indeterminadas (Bernstein, 2002: 17).

La existencia se desenvuelve dentro de este campo dinámico y sujeto a los choques constantes, dentro del cual ningún cuerpo (incluyendo al propio cuerpo humano) detenta una preeminencia sobre los demás y se encuentra, necesariamente, atado a la interacción y composición con otros cuerpos[4]. Esa es la marca de la existencia, indeleble, imposible de ser obviada: «la dinámica de los cuerpos […] se traduce en comunicación, afectos y fuerzas de diversa índole, lo que configura un tejido de relaciones favorables o no dentro del cual se desenvuelve la existencia» (Espinosa Rubio, 2014: 36). En este plano reside también cualquier instancia política o cualquier proyecto ético que tienda a un desarrollo o aumento de la potencia de cada cuerpo, puesto que «la intercorporeidad natural y la intersubjetividad afectiva —la física de los cuerpos y la lógica de los afectos— determinan el estado de Naturaleza como pura relación de fuerza» (Chaui, 2012c: 239). Precisamente, atestiguamos aquí un plano afectivo que es la traducción subjetiva de aquello que se entiende en términos puramente extensos o físicos. Y es en este nuevo horizonte que también podemos hallar la competencia de una política, corolario de una física inmanente, que consiste en «la capacidad de controlar la pasión y de evitar la disgregación» (García del Campo, 2009: 41).

Enfocarse en esta dimensión afectiva nos permite no sólo desplazarnos hacia el ámbito propio de lo humano[5] sino que también entender que a ese sujeto, a pesar de

[4] Es por este motivo que, aunque destacamos la tentativa de Atilano Domínguez (1992) por confrontar las teorizaciones de Negri, quien resalta las dimensión corporal, imaginativa y afectiva en Spinoza, la interpretación del comentador español, en su esfuerzo de contrapesar la del italiano, termina recayendo en una suerte de racionalismo al elevar el poder de la razón respecto del control de las pasiones.

[5] Sobre esta cuestión se ha abocado Matheron en un artículo (2011b), el cual estudia si existe una antropología en Spinoza. Luego de plantear dos posibilidades (una de mancomunidad únicamente entre criaturas racionales —entre hombres y otras especies— y otra de unión sólo entre hombres semejantes tanto racionales como irracionales, sin incluir otras especies), Matheron postula una tercera que incluye las dos anteriores a partir de la afirmación de que Spinoza no habría definido qué es precisamente el hombre.

ser ahora una parte indispensable de nuestro análisis, no le es, por ello, concedida una prerrogativa absoluta. Este entramado afectivo debe ser entendido, para retomar la expresión de Lordon, como un «estructuralismo de las pasiones» (2013: 11): una concepción que evita recaer en cualquier polo aislado, tanto como en una concepción de un sujeto auto-determinado, libre, como así también en una estructura dada, un régimen de afectos, que barre con cualquier subjetividad. Un estructuralismo de las pasiones permite entroncar ambos elementos de forma no antitética, en tanto que dicha concepción contempla que hay individuos que experimentan afectos, pero que estos afectos no son otra cosa que el efecto de las estructuras en las que los individuos se encuentran inmersos.

Spinoza efectúa, así, un estudio detallado y científico de las distintas afecciones (junto con sus ideas concomitantes) que cualquier cuerpo experimenta mientras dura, esto es, en tanto que existe con una pluralidad de otros cuerpos que lo rodea. Este es el interés de Spinoza: tratar «la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y considerar las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos» (Spinoza, 2000: 126). Así emprende, pues, Spinoza la exploración de los distintos afectos, destacándose tres que denomina como primarios:

> En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría [*laetitia*] la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza [*tristitia*], en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. […] Qué sea, además, el deseo [*cupiditas*], lo he explicado en 3/9e. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario, ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres (Spinoza, 2000: 134-135).

De esta forma se sientan las bases para una doctrina racional de la afectividad. Como veremos, Spinoza designa a estos afectos como primarios puesto que estos sirven como los elementos que permiten efectuar, ulteriormente, una combinación cada vez más compleja y sobredeterminada de otros afectos que avendrán. Es en este sentido que podría decirse que los afectos primarios son a la afectividad lo que los cuerpos simples son a la física (*cfr.* Macherey, 1998: 24-25, 128): ellos son los afectos primordiales, abstractos, imposibles de ser hallados como tales, en su pureza, en la vida afectiva real, pero que, no obstante, sirven como elementos analíticos indispensables para construir una teoría de la afectividad compleja y acabada, que dé cuenta de forma más fiel del entramado afectivo.

El deseo, como dijo el propio Spinoza, fue explicado en el escolio de la proposición 9 de la tercera parte de la *Ética*: el deseo no es otra cosa que el apetito, esto es, el *conatus* cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo. El deseo es, pues, ese esfuerzo con el que cada cosa tiende a perseverar en su ser, con la consciencia de sí mismo: es la esencia misma de cualquier ser humano, un impulso vago que lo empuja a continuar en su existencia, sin asignar un fin predeterminado de antemano. En este sentido, puede decirse que el deseo es

> el afecto por excelencia: en tanto que tal, debe perfilarse por detrás de todos los otros afectos particulares, apareciendo éstos, por su intermediación, como siendo expresión de la misma fuerza primordial que empuja al alma a perseverar en su ser y que les comunica su impulso (Macherey, 1998: 113).

El deseo se constituye así en el asiento fundamental del cual el resto de las pasiones que Spinoza distingue pueden ser derivados, incluyendo aquellos otros dos afectos primarios que son la tristeza y la alegría. Es gracias al deseo que éstos dos pueden definirse como tales, esto es, como pasaje o transición a una menor o mayor perfección.

Con esto en mente, elucidemos pues entonces qué son estos dos afectos primarios restantes. La alegría «es el paso [*transitio*] del hombre de una perfección menor a una mayor» mientras que la tristeza es su exacto opuesto, es decir, «el paso del hombre de una perfección mayor a una menor» (Spinoza, 2000: 170)[6]. Como bien sabemos, el cuerpo se encuentra expuesto a una pluralidad de afecciones, esto es, el cuerpo es afectado de diversas maneras, como a su vez también afecta de distintas maneras a otros cuerpos. Y, a través de estas afecciones, la potencia de actuar del cuerpo puede ora disminuir ora acrecentarse. Esto es, las condiciones en las cuales el cuerpo puede realizar su esencia se ven constreñidas o favorecidas. Dicho decremento o incremento de la potencia del cuerpo tiene su equivalente expresión en el alma. Así, la supervivencia del alma, su capacidad de afirmar la existencia del cuerpo del cual ella es idea, va a la par de estas variaciones corporales: la potencia de pensar del alma es el correlato exacto de cualquier modificación que acontezca en el plano de la extensión, sin postular una determinación de un atributo sobre el otro. Es en este sentido que podemos decir que la alegría o la tristeza son esos sentimientos o afectos que se tienen en el plano mental o psíquico cuando la potencia del alma aumenta o disminuye, respectivamente[7].

Ahora bien, en tanto el deseo implica el esfuerzo de cada cosa para perseverar en su ser, podría decirse que el deseo busca, entonces, el aumento de la potencia. En efecto, algo que suponga lo contrario, esto es, que la disminución de la potencia sería la expresión del deseo, no parecería albergar mayor sentido. Es en este sentido que podríamos afirmar, siguiendo a Misrahi, que «el deseo persigue la alegría» (2005: 127). La conservación del ser hallaría su piedra clave precisamente en la búsqueda de un aumento de la potencia de actuar. Así, si el *conatus* es la potencia que actúa, la

[6] ¿Qué es precisamente la perfección a la que Spinoza hace referencia en estas definiciones? Sabemos por la definición 6 de la segunda parte de la *Ética* que con «perfección» Spinoza designa a la realidad. Pero, si quisiéramos profundizar más, podríamos decir que nuestro autor refiere a la expresión de la actividad de una esencia, esto es, la perfección es la potencia de una cosa, bien se trate de un alma o de un cuerpo.

[7] Por su parte, si el paso a una mayor perfección refiere no sólo al alma, sino al alma y al cuerpo a la vez, el afecto se llamará placer (*titillatio*) o jovialidad (*hilaritas*). Cuando se trate del paso a una perfección menor, y si refiere al alma y al cuerpo a la vez, se denominará dolor (*dolor*) o melancolía (*melancholia*).

alegría sería ese afecto que expresa el paso a una mayor perfección lograda por esa fuerza interior. He aquí el paso de una dimensión factual de lo que es un hombre (un cuerpo y un alma deseantes) al ámbito de una ética de los valores (la persecución de una alegría duradera). Pero ante esto la pregunta se nos sobreviene: si el deseo implica cierta alegría, ¿por qué y cómo acontecen afectos tristes?

Para dilucidar la cuestión recién formulada es menester tener en cuenta que la alegría y la tristeza son meros pasajes, esto es, transiciones, por lo que no implican un estado absoluto o inamovible. Como tales, se encuentran sujetos de manera permanente a cualquier tipo de provisionalidad, en tanto pueden revertirse o volver a variar en cualquier momento. A ello apunta el escolio de la proposición 11 de la tercera parte de la *Ética* cuando se dice lo siguiente: «Vemos, pues, que el alma puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza» (Spinoza, 2000: 134). Tal como se elucida, alegría y tristeza son pasiones, esto es, afectos que le sobrevienen al alma desde el exterior sin mayor explicación sobre su origen o causa. Como pasiones, pues, no tienen una causa que pueda encontrarse en la propia alma, sino en una fuente ajena y externa. De esta manera, alegría y tristeza son afectos vagos, sin una causa asignable precisa que el alma sufre en forma azarosa producto de afecciones externas a ella. La situación de inestabilidad del alma y del cuerpo es permanente: su perseverar depende de afecciones externas que no pueden prever y que constantemente los hacen pasar a transiciones que aumentan o que disminuyen su potencia. Paradójicamente, la única constante con la que se puede contar es la inconstancia de las afecciones que implicarán alegría o tristeza.

Estos —deseo, alegría y tristeza— son los afectos primarios que sirven de basamento para los demás. Aquellos otros afectos, denominados como secundarios, dimanarán de la compleja concomitancia de los acontecimientos en los que estos afectos se pondrán a prueba. Del entrelazamiento de estos afectos según las situaciones que acontezcan será posible vislumbrar la constitución de un complejo afectivo, el cual dará cuenta de las distintas organizaciones que estos afectos pueden adoptar. De entre estos afectos derivados nos enfocaremos, por su importancia, en dos: la esperanza y el miedo. Spinoza los nombra en el segundo escolio de la proposición 18 de esta parte de la *Ética*, junto con otros más:

> Por lo ahora dicho entendemos qué es la esperanza [*spes*], el miedo [*metus*], la seguridad [*securitas*], la desesperación [*desperatio*], la grata sorpresa [*gaudium*] y la decepción [*conscientiae morsus*]. En efecto, la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El miedo, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Por otra parte, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación, a saber, 1a alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. La grata sorpresa, por su parte, es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado; y, en fin, la decepción es la tristeza opuesta a la grata sorpresa» (Spinoza, 2000: 140).

Lo innovador que portan estos afectos recién enumerados en relación al análisis que realiza nuestro autor es que implican una dimensión diacrónica, esto es, temporal. Los afectos no son solamente estudiados en un espacio y tiempo situados, ni tampoco son únicamente aprehendidos en su complejidad cada vez más enrevesada por mor de la introducción de mecánicas de asociación (proposiciones 14 y 15 de la tercera parte de la *Ética*), transferencia (proposición 16 de esta misma parte de la *Ética*) y ambivalencia (proposición 17 de esta misma parte de la *Ética*) afectivas: ahora la consideración de los afectos es realizada en una dimensión temporal[8] que escapa a la mera actualidad y que se extiende tanto hacia el pasado como hacia el futuro. En este sentido, puede verse que esa alegría inconstante producto de que algo acontezca que es la esperanza devendrá en seguridad si dicha duda desaparece, es decir, si dicha inconstancia o inestabilidad es eliminada. De esta manera, si aquello que esperamos efectivamente sucede y se efectiviza dentro de este marco de cierta estabilidad, experimentaremos una grata sorpresa. Un idéntico sendero atraviesan los afectos del miedo, desesperación y decepción que derivan de aquella primaria tristeza.

Pero, volviendo a lo que señalábamos recién, la esperanza y el miedo ocupan un lugar dilecto de entre los afectos secundarios:

> Entre todas las pasiones, el miedo y la esperanza asumen en las obras espinosianas de la madurez el más alto valor estratégico y constituyen la clave para la comprensión de diferentes problemas éticos, religiosos y políticos (Bodei, 1995: 73).

Su inconstancia y su horizonte de imprevisibilidad signan la reversibilidad perfecta entre una y la otra. La duda que éstas provocan induce a la vacilación pero también a disposiciones más violentas y tumultuosas, de tal modo que alguien «no quiera lo que quiera y quiera lo que no quiera» (Spinoza, 2000: 152). En su virulencia, tanto la esperanza como el miedo impiden que las personas afectadas por ellas puedan acceder a un estado de perfección mayor. Pero, aún más, la importancia de la esperanza y del miedo residirá en que, dado su carácter común a todos los hombres, tendrán efectos cruciales con respecto a la unión de la sociedad y la estabilidad de un régimen político.

Efectivamente, ¿de qué manera los afectos inciden en la formación de cuerpos más complejos? Si, de acuerdo a Montag, «el concepto de multitud sólo comienza a ser inteligible sobre la base del análisis de los afectos» (Montag, 2005: 667), entonces ¿cómo se explica el surgimiento de un sujeto individual y colectivo como lo es la multitud en términos afectivos? Mediante la física spinozista la multitud puede ser pensada como un individuo o cuerpo compuesto[9]. Así, es precisamente en este

[8] Nicolas Israël acota, acertadamente, que estos nuevos afectos a ser descritos —la esperanza y el miedo— tienen que ver tanto con la imagen de una cosa pasada o futura como así también a la duda que genera que ese evento temido o esperado suceda efectivamente (2001: 142).

[9] De esta manera, entendiendo a la multitud de acuerdo a los preceptos físicos, podemos postular que ésta existe como un individuo compuesto propiamente dicho, que, por tanto, tiene carta de ciudadanía

contexto de choques de cuerpos entre sí donde se abre la posibilidad primera de que dos cuerpos converjan de manera armoniosa y concordante; en palabras de María Jimena Solé, «es en el ámbito de la física de los cuerpos y las ideas irracionales de la imaginación donde se tiende el primer lazo entre los hombres» (Solé, 2004: 93). Esa primera relación tiene por puntapié inicial el hecho de que, al imaginar que una cosa similar comporta un afecto determinado, uno mismo experimentará dicho afecto. Este es el principio de imitación de los afectos, el cual es especificado por Spinoza en la proposición 27 de la tercera parte de la *Ética*: «Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar» (Spinoza, 2000: 144). Es en virtud de este principio, por el cual proyectan una semejanza y desemejanza, que los individuos se anudan entre sí (*cfr.* Matheron, 2011a: 155): si los hombres experimentan que son semejantes entre sí y se parecen entre ellos, éstos tienden a agruparse.

Pero este principio de imitación afectiva no basta por sí sólo para fundar una comunidad o para explicar el surgimiento de un individuo colectivo: los afectos a ser imitados son azarosos y contingentes y, por lo tanto, pueden propender tanto a un aumento (esto es, en un sentido virtuoso y de concordia) como a una disminución de la potencia (esto es, en un sentido vicioso y de discordia)[10]. Si bien los comentadores del corpus spinoziano divergen en cuál es el afecto que permitiría explicar la formación de una comunidad[11], podemos acordar con Santos Campos (2012: 124-126) que, en particular, la multitud se asocia por un afecto común:

---

en la naturaleza en tanto existe física y mentalmente. Por tanto, nos distanciamos de aquellos comentadores que entienden que la multitud es un fenómeno o sujeto imaginario que no existe como tal en la naturaleza (De Tommaso, 2009), como así también de aquellos otros que entienden que la multitud no es un individuo en sí mismo, sino que únicamente una mera agregación de singularidades (Santos Campos, 2009).

[10] En palabras de Balibar: «[El semejante] es constituido por un proceso de identificación imaginaria que Spinoza llama "imitación afectiva", y que actúa en el reconocimiento mutuo de los individuos tanto como en la formación de la "multitud" como agregado inestable de pasiones individuales. ¡Los hombres, si bien tienen la misma "naturaleza", no son "semejantes"! Sino que estos devienen semejantes. Y lo que provoca la identificación es una "causa exterior", a saber, la imagen de otro como objeto afectivo. Pero ésta imagen es profundamente ambivalente: atractiva y repulsiva a la vez, tranquilizadora y amenazante» (Balibar, 2011: 103).

[11] La ambición de gloria es el principal afecto que Matheron destaca en *Individu et communauté chez Spinoza* (2011a) como cemento de la sociabilidad aunque no es el único. Lo que el comentador denomina como el ciclo fundamental de la vida interhumana se encuentra completado por la piedad, la ambición de dominación y la envidia. En otro texto publicado 25 años después, Matheron (1994) enmienda su elucidación pasional, puesto que, a su criterio, habría hecho intervenir cálculos utilitaristas que no alcanzan a todos los hombres por igual e introduce otro afecto clave para explicar el nacimiento de la comunidad: la indignación. En *La anomalía salvaje*, Negri (1993) acota que el fundamento de la unión de individuos radica en el miedo a la soledad. Posteriormente, en un ensayo de 1985, Negri

> Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño (Spinoza, 2010: 131).

A partir de la mecánica del mimetismo afectivo es que la multitud se conforma en función de, como dice Spinoza, un afecto común, de entre los cuales los más decisivos son la esperanza y el miedo[12]. La posibilidad de la aniquilación por la hostilidad del medio ambiente en el cual el hombre está inserto lo lleva a trabar relaciones con otras personas, participando así de un poder que implica un aumento de su potencia. Miedo de ser destruido; esperanza de aliarse junto con pares con el objeto de aumentar su potencia. Como unión de distintos hombres se llega a una multitud que puede ser, en sí misma, considerada como un solo cuerpo, el cual detenta una complejidad y una potencia mayor al de los cuerpos que lo conforman.

De esta manera, esperanza y miedo comprometen no sólo a una persona en particular, sino también a la relación con sus pares y, por ende, a la sociedad toda de la cual él forma parte. En efecto, tal como se describe en el *Tratado político*, la esperanza y el miedo siguen persistiendo en el estado político, esto es, no pertenecen únicamente al estado de naturaleza. Es por ese preciso motivo que, como tales, la esperanza y el miedo jugarán un papel decisivo a la hora de condicionar el régimen político de turno bien de una manera que le sea beneficiosa bien de una manera que favorezca la sedición.

Así, la esperanza y el miedo son configuradoras del comportamiento que tienen esa reunión de personas en lo que Spinoza denomina como multitud. La multitud,

---

(2000b) asegura que la base de la unificación de individuos separados en una masa democrática reside en la *pietas*, lo que permite asegurar una orientación hacia el bien común. Más recientemente, el filósofo italiano (2009, 2015) indica que es la *cupiditas* la que permitirá que la generosidad y el amor se impongan al egoísmo, constituyendo el fundamento mismo de la existencia. Para Zourabichvili (2008), la multitud tiene su origen en un principio de semejanza y concordia y únicamente deviene libre cuando es movida por el amor a la libertad, cuyo *habitus* se asienta en las guerras de emancipación. Balibar (2011: 101) argumenta que el odio puede constituir una forma del lazo social. Laveran (2012) postula dos vías que dan nacimiento a la comunidad: una inadecuada, precaria e imaginaria, fundada en el principio de imitación, y otra adecuada y racional, basada en el principio de la conveniencia, el interés y lo útil. En nuestro parecer, la contraposición de Laveran no tiene cabida en el pensamiento de Spinoza, en tanto explicita que «las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres» (Spinoza, 2010: 88).

[12] Explicamos únicamente aquellos afectos comunes que Spinoza menciona que son la esperanza y el miedo. No nos enfocaremos en el otro afecto mencionado en la cita por Spinoza, el anhelo de venganza, dado que el mismo remite a una especificidad y una problemática que exceden las pretensiones del presente trabajo. Por este motivo, para un abordaje de su estudio, nos plegamos a las investigaciones de Jaquet (2011), Torres (2011) y Ricci Cernadas (2021).

pues, se encuentra empapada de estos dos afectos y, por lo tanto, es presa de la incertidumbre y de la duda que deparan los acontecimientos en el futuro próximo. Pero es necesario señalar que, en particular, Spinoza llama la atención sobre el comportamiento errático y formidable: «el vulgo no tiene moderación alguna y causa pavor» (Spinoza, 2010: 172), es por ese motivo que «la multitud resulta temible a los que mandan» (Spinoza, 2010: 185). Y, de la misma manera en que la multitud causa temor, también ella es presa de este afecto, ella también teme[13]. Pero en tensión con esta consideración de la multitud como una masa errante y supersticiosa se encuentra la tentativa de Spinoza de hacer de la multitud la base del Estado: el «derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado [*imperium*]» (Spinoza, 2010: 99).

II. Libertad y estado político: libertad positiva, libertad negativa o ambas

Empero, ya la presencia de un concepto con semejante tenor en la obra de Spinoza constituye un verdadero motivo republicano. Por más que su definición positiva de la libertad no coincida con la de la libertad como no dominación de Petitt, «si hay un rasgo capital del republicanismo es la reivindicación de la libertad como valor supremo» (Peña, 2018: 158), y esto es evidente para Spinoza, pues, como afirma en el *Tratado teológico-político*, el «verdadero fin del Esto es […] la libertad» (Spinoza, 2012: 415). Aún más, para el holandés es libre quien es capaz de gobernarse a sí mismo, de la misma manera en que hay en su pensamiento una defensa del bien común por sobre el interés individual. El fin del Estado no es ni «dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro [*alterius iuris facere*], sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad […] y que ellos se sirvan de su razón libre» (Spinoza, 2012: 414-415). Esa es la vida con seguridad, la cual no está solamente presente en el *Tratado teológico-político*, sino que también aparece en el *Tratado político*: «Cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en el que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define […] por encima de todo por la razón, verdadera virtud y vida del alma» (Spinoza, 2010: 128).

Con ello podemos dar, entonces, el paso del estado natural hacia el estado civil. Y con ello nos traspasamos del ámbito de la libertad natural, propia del estado de naturaleza, a una libertad política, propia del estado correspondiente a la sociedad civil. En lo que continúa de este presente apartado, veremos que existen tres caracterizaciones de la libertad política por parte de los comentadores de Spinoza:

[13] Visentin (2009) suma un tercer tipo de miedo, que no es subjetivo (el que la multitud produce) ni objetivo (el que la multitud experimenta), sino reflexivo, que se produce al interior de la multitud y que alude al miedo que la multitud experimentaría respecto de ella misma.

una que interpreta que, para el holandés, la libertad debe ser entendida únicamente en sentido positivo, otra que entiende que la libertad del mismo autor debe ser concebida solamente de un modo negativo, y, finalmente, una tercera que postula que puede ser encontrada en Spinoza ambas caracterizaciones de la libertad, tanto positiva como negativa.

Entre aquellos que comprenden que, en Spinoza, la libertad reviste un sentido positivo se encuentra West (1993). Este comentador entiende que impera, en el holandés, una concepción de la libertad como autonomía, esto es, en los mismos términos que Berlin entendía a este tipo de libertad. Sin embargo, West, para defender su posición, establece una serie de reparos frente a la interpretación berlineana. Para West, si bien es atendible la impugnación que realiza Berlin respecto de la libertad positiva, en particular aquella que entiende que de este tipo de libertad se deducen las contemporáneas derivas totalitarias, la misma sólo puede extenderse legítimamente a las filosofías de Hegel y de Marx, mas no a la de Spinoza. Soslayaremos aquí la interpretación que West realiza de los pensamientos de Hegel y de Marx, puesto que los mismos no atienen a la temática de este libro, y nos abocaremos, en cambio, al rescate que el comentador hace de la filosofía de Spinoza.

West sostiene que

> [d]e hecho […] el síndrome que Berlin atribuye a la concepción positiva de la libertad puede ser más fructíferamente analizado sobre la base de tres afirmaciones diferentes. Lo que denominaré como *tesis de la libertad positiva* refiere a la afirmación de que la libertad de uno no garantiza la libertad de esa voluntad o la autenticidad de lo que uno quiere. La libertad negativa no alcanza a la libertad genuina o real sino que esta afirmación debe ser distinguida de lo que llamo la *tesis del yo reificado*. El yo se encuentra reificado en la medida en que está siendo considerado como un objeto de conocimiento que puede ser conocido, en principio, igualmente o mejor por otro que por uno mismo. Esta tesis se encuentra implicada por cualquier punto de vista que abola el estatus privilegiado de las preferencias subjetivas. Hay muchas versiones posibles de esta tesis de la reificación. La *tesis del yo social* identifica el yo verdadero o auténtico con la entidad social o colectiva («una tribu, una raza, una iglesia, un Estado»). Una vez que esta identificación ha sido realizada llega a ser plausible suponer que los verdaderos intereses de los miembros de la sociedad concebida orgánicamente son más comprobados confiablemente por el observador filosófico, el líder o el sacerdote, por el héroe revolucionario o el intelectual partidario (West, 1993: 288).

Lo que es significativo de cada tesis es que el verdadero yo se encuentra identificado de una manera mucho más comprehensiva por el punto de vista de otra persona que por sí misma. El yo racional, en este sentido, puede ser entendido mejor por el legislador o el filósofo que por la propia persona que implica ese yo. De esta manera, el miembro de esa colectividad orgánica sólo será verdaderamente libre con la ayuda de una disciplina establecida estrictamente o con el sentido del deber, dentro del marco de un Estado en donde la sujeción se encuentra vinculada con los dictados de un líder carismático.

Ahora bien, de acuerdo con West, esta «"interpretación monstruosa" de Berlin surge de una *reificación* del verdadero yo y de sus intereses, no sólo de la tesis de la libertad positiva» (West, 1993: 288). En nuestras palabras, podríamos incluso agregar que semejante resultado totalitario, que Berlin postula que emanaría de la concepción positiva de la libertad, no proviene en absoluto de ella, al menos en cuanto a lo que la filosofía política de Spinoza refiere. Porque, como luego sostiene el mismo West (1993: 289), la libertad positiva, antes que minar el concepto de individuo, ayudaría a enriquecerlo. Spinoza, siguiendo esta línea de razonamiento, podría ser rescatado de la conminación que Berlin imputa a toda una gama de pensadores que se encuentran inscritos dentro de una tradición de libertad positiva. En especial, y con ello adherimos plenamente a lo afirmado por West, «la particular concepción de la libertad positiva de Spinoza […] le permite evitar las conclusiones autoritarias a lo que a menudo se ha llevado a estas premisas» (West, 1993: 289).

West, a continuación, repara sobre el hecho de que el estado de naturaleza spinoziano se asemeja en muchos puntos al hobbesiano y se pregunta qué es lo que evitaría que el sistema de Spinoza llegue a las mismas conclusiones autoritarias que las de Hobbes. «La diferencia crucial deriva de la concepción de la libertad positiva de Spinoza y la consideración metafísica del individuo relacionada a ella» (West, 1993: 290). En efecto, en el pensamiento de Spinoza los seres humanos son intrínsecamente parte de la naturaleza, no un imperio dentro de otro imperio, una dimensión gobernada solamente por la causalidad necesaria, y, de la misma manera, la naturaleza también es considerada de manera monista. En este sentido, Spinoza postula, asimismo, que el cuerpo y la mente son dos aspectos de una misma y sola sustancia, lo cual permite descartar la primacía de uno por sobre otro y desechar una causalidad entre el cuerpo y la mente. Esto permite suprimir cualquier consideración de la libre voluntad, esto es, el rechazo de la convicción de que la voluntad sería libre, apartada de cualquier determinación causal y necesaria, lo cual constituiría una mera ilusión.

> Donde Spinoza se diferencia claramente de Hobbes es en el rol que la *racionalidad* juega en la auto-preservación del individuo. Aunque Spinoza no ve en el ejercicio de la racionalidad como el fin de la vida humana, difiere de Hobbes en considerar a la racionalidad como un *medio* esencial para lograr la vida buena (West, 1993: 292).

La racionalidad no sería, en este sentido, un instrumento que apenas permitiría asegurar una mejor satisfacción de los impulsos y las inclinaciones humanas. En cambio, la racionalidad es esencial para el desarrollo completo de la individualidad o, en palabras de West, «esencial para nuestra libertad positiva» (West, 1993: 292). La intención primordial de Spinoza sería la de identificar cuáles son los medios a través de los cuales los individuos pueden perseverar en su ser de manera más efectiva. Y, aunque todas las acciones de las personas se encuentran determinadas, Spinoza discierne claramente maneras distintas en que esas decisiones puedan ser

causadas. Precisamente, el holandés diferencia aquellos comportamiento que pueden ser denominados como acciones, de aquellos otros que pueden ser llamados como pasiones: si las acciones son activas, esto es, refieren a estados de la mente y del cuerpo cuyas causas son internas, las pasiones, por su parte, son pasivas, es decir, se relacionan a situaciones en las que el comportamiento es causado de manera externa al individuo. «Esta distinción es la base para su consideración de la libertad positiva. Somos activos o libres cuando las causas de nuestras acciones son internas y no somos libres cuando estas causas son externas a nosotros» (West, 1993: 292).

Pero volvamos otra vez con la incógnita: ¿cómo puede evitar Spinoza, partiendo prácticamente de las mismas premisas hobbesianas, evitar las mismas conclusiones «autoritarias» de Hobbes? Para West esto es claro principalmente en el *Tratado teológico-político*, donde

> [l]a tolerancia de la diversidad religiosa e ideológica es esencial porque la verdadera libertad del individuo es inconcebible sin el ejercicio libre del entendimiento. La libertad religiosa e intelectual es, por ende, un fin primordial de la organización política, más allá de la mera estabilidad. Además, el entendimiento no puede ser establecido de una vez y para todas. Las afecciones particulares de cada individuo, reflejando su situación única en el orden natural, son peculiares a ellos (West, 1993: 294).

Hacia eso apunta, justamente, también la *Ética*: esa obra busca coadyuvar a la práctica del auto-entenderse, porque, si bien las personas pueden ser forzadas a actuar en cierta manera, ellas no pueden ser forzadas a creer de un modo determinado.

De esa manera, la noción de la libertad positiva presente en la obra de Spinoza parece resistente a la conceptualización paternalista que Berlin hace de esa misma noción. Berlin, en efecto, abogaba por una libertad negativa; su preocupación consistía en una ausencia de interferencia para realizar acciones distintas. Pero para esta tradición que entiende la libertad negativamente las causas de la voluntad son dispensables en tanto en cuanto las personas sean libres de decidir lo que ellas quieren. Para esta tradición negativa, entonces, que una persona sea forzada a creer o querer algo particular no es necesariamente incompatible con la libertad negativa, puesto que dicha interferencia podría sólo ser condenada a título de una violación de un presumido interés en la autonomía o del deseo de permanecer libre de dichas interferencias. A este respecto, la concepción positiva de la libertad de Spinoza parece más robusta que la negativa, porque

> se encuentra en una mejor posición para identificar tal interferencia como incompatible con la libertad del súbdito, por más benigna que esa intención pueda ser. No puede haber ninguna justificación paternalista para intentar *imponer* un entendimiento particular al individuo, porque dicha imposición sólo puede incrementar la pasividad del sometido a ella y debe inevitablemente fallar al alentar la práctica del auto-entendimiento. La libertad en el sentido de Spinoza es inseparable de la auto-realización. Las preferencias individuales son sólo autenticadas como verdaderas preferencias personales en esa práctica de libertad y entendimiento (West, 1993: 295).

Al mismo tiempo, la libertad en el sentido spinoziano no implica un aislamiento del individuo de las influencias externas o del contexto social, porque el ejercicio de entendimiento es algo que una persona sola es incapaz de lograr. En ambos de sus tratados políticos, Spinoza argumenta que, en el estado de naturaleza, los poderes del hombre son neutralizados por el miedo. Es por esto que el ejercicio del entendimiento es inconcebible sin la seguridad garantizada por un Estado, en donde las potencias individuales son incrementadas por la pertenencia a una comunidad política. La sociedad, siguiendo este sentido, es necesaria para el desarrollo completo de la individualidad. «El entendimiento es imposible sin un lenguaje y una cultura, sin el conocimiento de una tradición moral, incluso si esta tradición no puede ser tomada como el origen de la lista de reglas morales, las cuales el individuo debe obedecer para ser virtuoso» (West, 1993: 296). Así llegamos, por ende, al corazón de la perspectiva de la libertad positiva de Spinoza: ella nos permite, por un lado, condenar cualquier forma de interferencia, la cual no puede ser considerada como otra cosa distinta a una intrusión a la libertad y, por el otro, ella, lejos de la tiranía, es, por antonomasia, la práctica autónoma del auto-entendimiento, de donde se desprende que la sociedad, si bien es un catalizador necesario, nunca suplantará a la práctica de la libertad individual.

¿Pero es la libertad en sentido positivo la única caracterización que puede darse dentro de la obra de Spinoza? Ante una respuesta afirmativa frente a dicha incógnita, Prokhovnik disentiría al argumentar lo siguiente:

> La libertad negativa y el empoderamiento son asumidos pero no muy discutidos. El tratamiento de Spinoza de los derechos naturales, como que el individuo es el «guardián de su propia libertad» (TPP 10), sí implica una forma de libertad negativa, y el empoderamiento puede ser identificado con la preservación del soberano de la libertad individual (TTP 207) (Prokhovnik, 2004: 219).

Lo que Prokhovnik hace es pues, discutir la división, propugnada por Berlin, entre libertad negativa y positiva y bregada también por los académicos contemporáneos: «Sin embargo, la teorización de la libertad de Spinoza no se corresponde con los términos desarrollados por los académicos modernos» (Prokhovnik, 2004: 203). La libertad defendida por Spinoza comportaría elementos heterogéneos, motivo por el cual sería necesaria aprehenderla correctamente en la vaguedad en la que se despliega. Porque, en efecto, la libertad spinoziana vincularía cuatro nociones conectadas muy estrechamente, a saber: la libertad personal para explorar a Dios, la tolerancia religiosa, el auto-gobierno o la libertad del Estado de gobernarse a sí mismo, y el reconocimiento de afirmaciones hechas sobre la base de los privilegios tradicionales de ciudades específicas (*cfr.* Prokhovnik, 2004: 203).

Spinoza, dice Prokhovnik, desarrollaría una defensa por la libertad personal, principalmente, en la *Ética*. Allí, Spinoza argüiría que la libertad se deriva del hecho de que el hombre debe comprender la importancia de su lugar en la naturaleza como uno siempre socializado. En este sentido, como también argumenta Spinoza en el

Tratado teológico-político, la máxima felicidad a la que puede aspirar un hombre es el conocimiento y el amor de Dios. Habría, entonces, una conexión esencial entre la ley divina y la naturaleza humana, la cual demostraría lo estrechamente vinculada que se encuentra tanto el propósito de amar a Dios y la vida de un hombre en la sociedad civil.

Es, particularmente, la relación entre derecho y potencia la que también proporcionaría un insumo para pensar a Spinoza en línea con la tradición republicana de pensamiento, pues allí residiría la clave que permitiría relacionar el estado de naturaleza con el poder en el marco de una filosofía eminentemente determinista. Pues cuando Spinoza argumenta que la razón debe ser la rectora de los Estados y de los individuos, está haciendo equivaler la razón con la libertad. Es el determinismo, de esta manera, lo que permitiría emparentar a Spinoza con una concepción republicana, tal como Skinner lo elucida en *Liberty before Liberalism*, en donde explicita que las constricciones legales no son interferencias, sino que interpreta que la libertad y las coacciones legales pueden ser entendidas como mutuamente complementarias. En el mismo sentido, el fin de la democracia debería ser entendido, a ojos de Spinoza, como la capacidad de evitar desear lo irracional y llevar a los hombres lo más cerca posible a la razón, porque un Estado guiado por la razón será uno que reconozca y actúe de acuerdo a su propia naturaleza, lo cual permitirá preservar, a su vez, su libertad.

Establecida esta base que permite cementar una concepción propia entre la libertad personal y la libertad política, dice Prokhovnik, «la discusión se traslada hacia sus puntos de vista sobre la igualdad y la desigualdad política y al rol del individuo en el Estado —tópicos importantes para entender de mejor manera el significado de la libertad en Spinoza—» (Prokhovnik, 2004: 208). De acuerdo a la comentadora, la perspectiva de Spinoza sobre la igualdad política habría cambiado rotundamente en lo que respecta al *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*. En el primer tratado, efectivamente, presenciamos una teoría de la democracia que intentaría vincular una visión sobre el derecho soberano de corte hobbesiano con una creencia en que la igualdad política resulta en una máxima igualdad política de los individuos para perseguir sus libertades personales. En este sentido, es la democracia la que aparece como la mejor forma de gobierno puesto que sería aquella que más concuerda con el derecho natural de todas las personas. «Pero, de acuerdo a Spinoza, el propósito de esta libertad política individual no es participar en la vida cívica sino desarrollar un conocimiento intelectual de Dios» (Prokhovnik, 2004: 209). Muy distinta sería la óptica sostenida en el *Tratado político*, en tanto que el significado de la libertad política referiría, allí, no tanto al individuo como al Estado, lo cual se hace claro en la sanción política que realiza Spinoza de las desigualdades: Spinoza, argumenta Prokhovnik, divide, en los distintos regímenes políticos analizados, entre los ciudadanos, por un lado, y los patricios, sometidos o peregrinos, por el otro. No sólo este tipo de desigualdad se encuentra presente en

la obra política de Spinoza, sino que también se encuentran otras. Primero, en el estatuto de las ciudades capturadas por el derecho de guerra, las cuales pueden ser asociadas al Estado colonizador o bien colonizadas por ciudadanos de ese Estado. Segundo, en la exclusión de las mujeres del gobierno democrático, puesto que ellas no calificarían para formar parte de la resolución de los problemas comunes de un cuerpo político. Lo que se presenciaría aquí, dice Prokhovnik, es el predominio de la igualdad entre los ciudadanos pertenecientes a un Estado, lo cual tiene por contraparte necesaria una desigualdad marcada entre aquellas personas que no lo son, por las razones que fueran.

Ahora, ¿cómo proteger a la libertad de esta sancionada desigualdad en los distintos regímenes políticos? La respuesta de Prokhovnik atiene a «tres instrumentos principales en el *Tratado político* para salvaguardar la libertad política, a saber, las "fundaciones", la ley, y la "proporción" y los balances» (Prokhovnik, 2004: 214). La primera, las fundaciones, referiría a la implementación de un conjunto de arreglos institucionales que deben asentarse de manera segura e inamovible. Son estos cuerpos los que, precisamente, introducen el segundo de los elementos mencionados, esto es, la ley, puesto que son las instituciones las que llevan a cabo la ley vigente y la aplican a todas las personas que habitan el dominio del Estado, por lo que sería esencial que dicha ley permaneciera sin ser infringida y no variara. El tercer y último elemento, la proporción y los balances, aludiría a una *ratio* correcta de ciudadanos en relación con aquellos que no lo son; por caso, en la aristocracia, se trataría de establecer un número de patricios para servir en los distintos consejos y de instalar un balance correcto entre instituciones. A estos tres elementos debe sumársele la presencia de una noción de virtud por parte de la ciudadanía, virtud la cual, de manera similar a la *Ética*, se conecta con una cualidad moral asociada al uso de la razón para obtener la libertad. Así,

> Spinoza se compromete a entender una libertad política basada en un pluralismo policéntrico provisto por las ciudades, una visión institucional de la constitución, una visión "fundacional" y estática de la libertad política de un Estado y un entendimiento anti-individualista de la vida política. La fuerza de todo el argumento de Spinoza a lo largo del *Tratado político* está diseñada para demostrar que los arreglos institucionales para la libertad política serán lo suficientemente fuertes como para resistir a la fuerza de la naturaleza del hombre cuando no se encuentra guiado por la razón a la libertad (Prokhovnik, 2004: 215).

Estos rasgos hacen que, asimismo, Spinoza se aparte de una concepción italiana del republicanismo, para la cual la noción de la *vita activa* implicaba el honor y la gloria de vivir en una república para, en cambio, postular que la participación en la vida pública era un deber necesario. Porque, precisamente, para Spinoza, los consejeros debían estar sujetos a grandes multas en el caso de no asistir a las reuniones, lo cual se torna un castigo necesario ya que es el propio interés de los consejeros el que regiría su vida.

En fin, Prokhovnik destaca la existencia de una libertad con contenidos negativos en el pensamiento de Spinoza, aunque siempre presente de manera no muy explícita, sino elusiva[14]:

> El tratamiento de Spinoza de los derechos naturales, como que el individuo es el guardián de su propia libertad, *implica* una forma de libertad negativa, y el empoderamiento puede ser identificado con la preservación de la libertad individual por parte del soberano. Pero la libertad es, para Spinoza, primariamente una cualidad moral ejercida por personas espirituales y racionales y por dominios, una libertad y necesidad para perseguir el amor de Dios y una libertad de un Estado para gobernarse a sí mismo (Prokhovnik, 2004: 219).

En un tercer y último lugar, podemos encontrar a aquellos comentadores que sostienen que Spinoza conjuga en el seno de su filosofía política tanto una concepción negativa como una positiva de la libertad. A estudiar esto se aboca, precisamente, Bijlsma (2009) en su tesis de maestría, la cual atiene a dos cuestiones primordiales. La primera lidia con el interrogante de hasta qué punto la noción de libertad política de Spinoza se vincula con la libertad moral. La segunda, en cambio, se relaciona con la cuestión de cómo funciona la libertad política de Spinoza y con hasta dónde las tensiones inherentes a ésta pueden solucionarse. En particular, atenderemos principalmente a la primera de las cuestiones porque es «el primer problema [el que] concierne a la relación entre la libertad positiva y negativa» (Bijlsma, 2009: 5). Para dilucidar esta cuestión es que Bijlsma se enfrenta con la interpretación de Den Uyl (1983), la cual propugna que la versión que Spinoza da sobre la libertad en la *Ética* es discordante con aquella que se explicita en sus dos tratados políticos. De esta manera, Bijlsma no acuerda con Den Uyl sobre el hecho de que en la *Ética* la cuestión de la libertad gire en torno a la de la salvación personal, mientras que en el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* la libertad se relacione con la búsqueda de la seguridad y la paz. Bien es preciso notar que Den Uyl acierta en un punto, a saber, que «está en lo correcto al mantener que la razón política se encuentra en primer lugar respecto de la búsqueda de la paz» (Bijlsma, 2009: 49), pero, al mismo tiempo, yerra en «reducir sistemáticamente la noción de razón política de Spinoza a una búsqueda de la paz» (Bijlsma, 2009: 49). Para Bijlsma es importante siempre parar mientes en el hecho de que, especialmente, el *Tratado político* basa sus afirmaciones esenciales en las nociones centrales ya elucidadas en la *Ética*: «La filosofía de Spinoza es sobre la perfección — de la misma manera que su política es sobre la ética» (Bijlsma, 2009: 53). Habría, entonces, una cercana vinculación entre política y ética en el pensamiento de Spinoza, lo cual se transmuta también en una conexión entre la razón y la libertad.

[14] De cualquier manera, acota Prokhovnik, este sentido negativo de la libertad es en Spinoza uno muy secundario, puesto que la libertad, para el holandés, es siempre en primer lugar positiva, como libertad para perseguir el amor de Dios y para gobernarse y dirigir los asuntos de la comunidad por sí mismo.

Ahora bien, para proseguir, Bijlsma resalta el que el Capítulo XX del *Tratado teológico-político* se intitule «Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense». Lo que se destacaría con este título es el concepto capital, al menos en dicho tratado, de la *libertas philosophandi*, esto es, la libertad para filosofar, pero también la libertad de expresión y la libertad de pensamiento. Lo que esta *libertas philosophandi* daría cuenta es, entonces, de la patencia de una noción negativa de la libertad en el pensamiento de Spinoza. La clave para asir esta noción correctamente se cifraría en que la libertad de expresión y de pensamiento se encuentra supeditada a la de filosofar, lo cual significa que no puede desestimarse la quintaesencia que implica la libertad de cada uno para perseguir sus «intereses filosóficos, científicos y artísticos sin limitación» (Bijlsma, 2009: 55). La prosecución de estos intereses por parte de las distintas personas no implica solamente una faceta que se reduce al discurso político, sino que se relaciona con algo aún más importante, que se encuentra vinculado a la idea de que dicha libertad aspirada implica un deseo por la verdad.

Pero Bijlsma plantea la siguiente duda: ¿en todos los casos la *libertas philosophandi* conduce a un mejoramiento de la situación dada? Esto es, la libertad de filosofar, ¿implica siempre un incremento de la potencia de los individuos y del Estado bajo cualquier supuesto? Ante esto, el comentador hace notar lo siguiente: «Sólo cuando una discusión racional entre gente civilizada permanece sin ser impedida, puede una vida colectiva libre, armoniosa, entrar en existencia» (Bijlsma, 2009: 56). Lo capital de la cita reciente residiría en el énfasis puesto en la racionalidad, ya que es la que permite dar cuenta de que, por sí sola, la ausencia de impedimentos para expresar una idea cualquiera en el ámbito público es insuficiente. Dicho con otras palabras, la libertad negativa no se basta a sí misma: ella necesita de otra concepción de la libertad distinta: la libertad positiva. La noción negativa de la libertad precisaría, en este sentido, para Spinoza, del concepto positivo de la libertad.

> Al promover la libertad moral, el soberano debe encontrar un balance entre influenciar a sus súbditos y dejarlos tranquilos. Sólo a través de un sistema de leyes bien basado, efectivo y racional puede él establecer una disposición racional básica en sus súbditos; sólo garantizándoles la libertad para perseguir subsiguientemente el camino de la razón sin interferencias puede él asegurarse que ellos realicen su potencial racional en la máxima medida posible (Bijlsma, 2009: 56).

De esta forma, en la noción positiva de la libertad de Spinoza puede distinguirse un tipo de libertad básica, que yace junto con una situación pacífica de Estado, y otro tipo de libertad más desarrollada, dice Bijlsma, que acompaña al desarrollo racional colectivo, o libertad moral, de un pueblo. Y, al mismo tiempo, la noción de la paz puede ser dividida en, por un lado, la seguridad, y, por el otro, la armonía básica, esto es, la obediencia voluntariosa a la ley. Esto quiere decir que, una vez que la paz ha sido establecida, puede hablarse de una sociedad efectivamente existente y funcional, en la que las personas son tanto seguras como cooperativas entre ellas. A veces, Spinoza

designa tal condición como el propósito o fin de un Estado, lo cual da letra para hablar del Estado como una realización básica de la libertad política. Pero es menester aclarar que un Estado que logra una cantidad significativa de paz no es, por ello, un Estado absoluto: porque si ese Estado fuera, entonces, libre, un hombre podría ser considerado libre como ciudadano y, al mismo tiempo, como esclavo de sus pasiones, como persona privada, y, por lo tanto, como no libre. «Para Spinoza, este es un punto de vista pobre de la libertad política» (Bijlsma, 2009: 57-58). Para un Estado que realice de manera plena la libertad política debe entender que la paz es un propósito intermediario que sirve para un propósito aún más alto: la libertad colectiva moral. Sólo en un Estado donde un desarrollo de la libertad moral toma lugar, la armonía se hace efectiva exteriormente, combinada junto con una armonía interior que se encontraría constituida por una racionalidad que hace a las personas verdaderamente libres. Porque, siguiendo este razonamiento, un ciudadano no se vuelve moralmente libre cuando obedece a la ley en función de sus propios intereses privados y específicos, sino por mor del bien común considerado. «De esta manera, aunque la noción positiva de la libertad política de Spinoza se encuentra estratificada en capas, no por ello es una noción fragmentada» (Bijlsma, 2009: 58): la paz y la libertad moral son, en este aspecto, mutuamente dependientes: una no puede ser realizada sin la otra.

En el entender de Bijlsma, entonces, la libertad negativa comportaría una relación doble a la tarea positiva que le es atribuida al Estado en la difusión de la libertad moral. En primer lugar, la petición de la *libertad philosophandi* limita estrictamente la tarea del Estado, esto es, el dominio de la discusión racional no debe ser cercenado por la autoridad estatal. Sólo en un espacio intelectual abierto puede desarrollarse el progreso racional y moral. Sin embargo, y en segundo lugar, la necesidad de dicho espacio implica que la libertad negativa no sólo tenga un rol limitante, sino que también constructivo en relación a la política de la libertad. Esto no sólo significa que el soberano debe limitarse él mismo de infringir sobre la libertad, debe crear y mantener una esfera pública en la cual esta libertad pueda ser practicada. Porque, «[p]ara Spinoza, la presencia de la libertad negativa en un Estado es una *conditio sine qua non* para la libertad positiva» (Bijlsma, 2009: 58). De esta manera, la libertad negativa y la libertad positiva, lejos de oponerse, se complementarían. «Juntas, la libertad política positiva y negativa constituyen una forma coherente, que encuentra su realización última en una racionalidad colectiva» (Bijlsma, 2009: 83).

III. Libertad y democracia

En lo que respecta a nuestra posición sostendremos que, la libertad, para Spinoza, debe ser entendida en un sentido eminente y únicamente positivo. Ello se deriva de la propia concepción del filósofo de lo que es una cosa libre. Volvamos entonces a la definición 7 de la primera parte de la *Ética* define la libertad donde Spinoza aclara: «Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza

y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada» (Spinoza, 2000: 40). Si repasamos la definición entonces veremos dos cosas: que allí se hace referencia a la cosa libre y a la cosa coaccionada. Entre ambas hay a la vez una relación de correlación y de oposición en dos sentidos: primero, de acuerdo a la modalidad en que existen, y segundo, de acuerdo a la modalidad en que ejercen su potencia. En primer lugar, es decir, en lo concerniente a su existencia, la cosa libre es aquella que existe por la sola necesidad de su naturaleza, lo que nos retrotrae a los términos utilizados en la definición primera de *causa sui*; mientras que la cosa coaccionada se encuentra determinada a existir por otra cosa. Hay, así, una oposición en términos de existencia entre ambas cosas: una oposición entre existir por sí (cosa libre) y existir por otro (cosa coaccionada). Pero también se trata de no considerar esta oposición a manera de una alternativa, considerándolas de una manera abstracta, pues esta oposición aparece sobre el fondo de una comunidad: si la cosa libre no es determinada a existir (como sí lo es la cosa coaccionada), sino que existe en el absoluto, no por ello su existencia es menos necesaria ni sumisa al principio de causalidad: la cosa libre también se explica por una causa, que es ella misma, su esencia o naturaleza. Lo que queremos significar es que la cosa libre no es por eso menos necesaria que la cosa que no es libre, esto es, la cosa coaccionada. La cosa libre es necesaria en la medida en que está completamente determinada y es, así, susceptible de ser comprendida racionalmente. Respecto de la segunda dimensión considerada, esto es, el punto de vista de su potencia, podemos decir lo siguiente: Spinoza dice que la cosa libre se determina por sí sola a obrar, en este sentido, esta cosa da cuenta del proceso de determinación bajo la condición de que esta determinación sea siempre la propia, por lo que entendemos que su acción está siempre determinada por su propia naturaleza. Por su parte, la cosa determinada no existe en el sentido absoluto del término, sino que está determinada a existir: está, a su vez, determinada a obrar por una razón determinada. Así, la cosa libre está determinada a actuar en virtud de su propia naturaleza sin ser condicionada; mientras que la cosa coaccionada está determinada a obrar de acuerdo a una razón determinada, es decir, condicionada, puesto que su existencia misma está también condicionada por otra cosa. Y hace falta notar también que al final de la definición reaparece por segunda vez la palabra «determinada» en relación a cómo la cosa coaccionada manifiesta su potencia, la idea de una determinación, y, por medio de esto, una referencia a una condición o razón «determinada», que la coacciona; así, la operación de la cosa coaccionada podría decirse, de algún modo, doblemente determinada, o sobredeterminada. De ello resulta interesante un movimiento propio de la *Ética*: porque gran parte del esfuerzo propiamente ético de esta obra va a residir en que las cosas finitas sean capaces, a través de un largo esfuerzo en detrimento de su propia condición inicial por la cual obran en forma condicionada, de acceder a la libertad, entendida como cosa libre, es decir, que puedan autodeterminarse.

Gueroult, por su parte, hace énfasis en el verbo «*determinatur*», esto es, «determinar» en español:

> El término *determina* (*determinatur*), es primeramente utilizado en un sentido causal: a eso que pone la cosa en acción (*quod incitat ad agendum*), le es seguido (*determinata*) un sentido de asignación: es decir que esta condición (o ley) según la cual la cosa es puesta en acción lo es, por oposición, frente una condición (o ley) cualquiera no asignable o «indeterminada», calificada como no siendo *no importa qué* (Gueroult, 1968: 75).

Es importante entender, de acuerdo a Gueroult, que la libertad no implica absoluta indeterminación, sino determinación por sí misma o determinación interna, opuesta no a la necesidad, sino a la constricción o violencia, esto es, la determinación por otro o una determinación externa. Además, nadie puede negar que Dios se conoce a sí mismo y conoce todas las cosas libremente, motivo por el cual puede decirse que Dios se conoce a sí mismo necesariamente. «La libertad no consiste así en un libre decreto, sino en una libre necesidad» (Gueroult, 1968: 77): dicho en otras palabras, Dios, siendo el único ser que existe y actúa solamente por la necesidad de su propia naturaleza no puede no actuar sin constricción alguna. Es por ese motivo que puede concluirse que Dios es la única causa libre. De una manera concomitante, podemos decir que los modos, siendo producidos y determinados a actuar por otra cosa, son ineluctablemente sumisos a la constricción. Esta constricción es, empero, doble: por un lado, ejerce su influencia la sustancia, causa fundamental por la cual ellos son, y, por el otro, los modos finitos. De esto se desprende la libertad del hombre, la cual sólo es concebible sustrayéndose de esta doble determinación divina y modal.

> Llega así a intentar identificarse con Dios, porque entonces, en esta medida, escapa a la primera, no son sino «el gesto de Dios» (*Dei nutus*), y, en la misma medida, escapa también a la segunda, siempre y cuando que, como Dios, sea determinada desde dentro, y no por las cosas exteriores. Así, y solamente en esta medida, su acción tiene la absoluta espontaneidad de la acción divina (Gueroult, 1968: 77).

Si queremos denominar este proyecto como una empresa ética, entonces deberíamos comprender cómo, de alguna manera, el carácter de «en sí» puede ser transferido a la realidad modal. Es decir, se trata de no invalidar o quitar existencia real a los modos, pues los elementos que constituyen la realidad son los modos de la sustancia, modos que son, ellos mismos, determinaciones de los atributos que expresan la realidad absoluta de esta sustancia que es Dios, como lo vamos a ver justo ahora. Entonces, si denominamos recién a los modos como «maneras de ser», podríamos agregar que lo novedoso y rupturista de la forma en que Spinoza entiende a los modos es que los considera no como «maneras de ser», sino que pueden devenir en «ser», es decir, no maneras o cualidades de la sustancia, sino como cosas reales propiamente dichas, en tanto que los modos son efectos de la sustancia, inmanentes a ella. Así se relaciona la definición 4 con la 5 de la primera parte de la

Ética: si el atributo expresa la realidad de la sustancia, de la misma manera el modo expresa una parte determinada de la realidad del atributo.

En este sentido es que debe entenderse la denuncia realizada por Spinoza en el Prefacio de su *Tratado teológico-político* de la monarquía, la cual mantiene engañados a los hombres bajo la superstición de manera que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, mientras que, por el contrario, en «un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma» (Spinoza, 2012: 64). La libertad sólo puede ser lograda en el marco de un Estado organizado democráticamente, el único «totalmente absoluto» (Spinoza, 2010: 243), en el cual todos los ciudadanos pueden devenir verdaderamente libres.

Ahora bien, ¿cómo declina esto políticamente? En efecto, aquí podría abrirse un resquicio poco explorado que concierne a si las instituciones que hacen civilizados a los sujetos lo hacen apenas con la instauración de leyes que regulan el comportamiento (esto es, instituciones entendidas como neutrales) o de si éstas comportan un valor que las informa. Respecto de esta cuestión, Blom (2007) entiende al Estado spinoziano como perfeccionista, en tanto encarna una moralidad en la medida que las instituciones liberan a los ciudadanos. De Tommaso (2009: 49) comparte esta vocación ética del Estado[15]. En nuestro entender, concebimos, junto con Cerezo Galán, que «[l]ibertad e igualdad marcan en sentido irrestricto a la democracia» (2016: 42), como, así también, al andamiaje institucional que acompaña a este tipo de régimen político. En este sentido, es imposible separar al Estado democrático de la marca imborrable, patente por siempre, de la libertad y de la igualdad porque estos valores son la expresión misma de la potencia de la multitud o de los ciudadanos que lo conforman. Por eso Cerezo Galán afirma que «esta libertad e igualdad, reposan, en última instancia, en el poder natural de todo hombre de ser racionalmente autónomo, esto es, de poder disponer de sí, y de pensar y de juzgar por sí» (2016: 42). Pero debemos tener cuidado también con algunas de estas formulaciones, porque subyace aquí, claro, una concepción del hombre que abjura de cualquier posición atomista liberal que lo postula como entidad autónoma y autosuficiente para, en cambio, entender que «todo individuo, al ser una potencia relacional, es en sí mismo colectivo, [al mismo tiempo que] [….] es el ejercicio práctico lo que define al individuo: en qué consiste esa potencia singular no es algo que está determinado *a priori*, ni puede fijarse en una identidad» (Monetti, 2020: 87). Por eso, entendiendo de manera adecuada las nociones de agente y la autonomía que éste comporta, podemos concebir que «la idea de una naturaleza común y en común, la naturaleza como noción común es el gran

[15] Sobre esta cuestión, *cfr*. Matheron (1985).

presupuesto spinozista de igualdad que aloja una potencia de diversidad» (Tatián, 2019: 91). Al parapetarnos en esta afirmación de Tatián no queremos hacer otra cosa sino sostener que el Estado debe erigir a la libertad y a la igualdad como valores absolutos y promoverlos como norte en la sociedad porque es la multitud o la ciudadanía, en sí misma, igual y libre, al menos dentro de un marco estatal y democrático.

Concentrémonos, entonces, en el Estado organizado de forma democrática. Es sumamente importante estudiar el Estado democrático en ambos tratados en tanto, como Spinoza especifica, es el más próximo al derecho natural de las personas y es el único que se constituye de manera absoluta.

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza explicita lo siguiente:

> Por consiguiente, para que se aprecie la fidelidad y no la adulación y para que las supremas potestades mantengan mejor el poder, sin que tengan que ceder a los sediciosos, es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz. No cabe duda de que esta forma de gobernar es la mejor y la que trae menos inconvenientes, ya que está más acorde con la naturaleza humana. Efectivamente, en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto, según hemos probado de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos, tan pronto descubrieran algo mejor. De ahí que cuanto menos libertad se concede a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna (Spinoza, 2012: 421).

El régimen democrático es la forma de organización política de la vida que es más cercana al estado de naturaleza. Vemos que el derecho natural de cada uno persiste en el estado político (cesando solamente el derecho por el cual cada uno es su propio juez), ya que el hombre actúa por las leyes de naturaleza. No obstante, el estado de naturaleza difiere del estado político, en tanto todos los hombres temen a las mismas cosas y cuentan con la misma garantía para vivir, es decir, implica la formación de un derecho mayor, la suma del derecho de todos, que garantice la paz, la seguridad y la libertad, al confluir todas las esperanzas y temores de los ciudadanos. El Estado democrático se revela así como aquel que más se aproxima al derecho natural, lo que, en el decir de Chaui, significa «tanto que el derecho civil prolonga el derecho natural, como que la vida política es la vida natural en otra dimensión» (Chaui, 2008: 129). Este cuerpo político democrático se legitima inmanentemente, en tanto que su soberanía reside en la multitud, donde la potencia individual y la potencia colectiva traban la menos conflictiva de todas las relaciones. En él se da una equivalencia entre el derecho y el poder de la soberanía: una se extiende hasta donde la otra también lo hace.

Respecto del *Tratado político*, dado lo inacabado de su naturaleza, que ha impedido a Spinoza extenderse sobre el tipo de régimen democrático, sólo podemos hacer suposiciones. En efecto, ¿cómo se define al régimen democrático de gobierno, hasta donde podemos ver, en el *Tratado político*?

> En el Estado democrático, en efecto, todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadanía por causas legalmente previstas, todos éstos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser por un crimen o infamia (Spinoza, 2010: 243).

La ciudadanía, en el Estado democrático, se hace extensiva a todos aquellos nacidos de padres ciudadano o en su territorio, como así también quienes merecen premios por sus servicios al Estado. Esto es, de la enumeración recién enunciada, todos los que se comprendan en la misma tienen derecho a acceder a cargos del Estado y a votar en lo que Spinoza denomina como Consejo Supremo. Esto es, el derecho a poder participar de los asuntos del Estado, a constituirse como un ciudadano pleno, no depende de un criterio de elección (como sucedía en el caso de la aristocracia), sino que depende, ahora, de un derecho innato o adquirido por fortuna. Dicho con otras palabras, en la democracia la soberanía no se encuentra adjudicada a un único individuo (como lo sería el caso de la monarquía) ni a un grupo pequeño de ellos (como lo sería el caso de la aristocracia), sino que está distribuida en el interior del cuerpo social y político, participando todos en ella sin que sea repartida o fragmentada entre sus miembros. Es por eso que «[p]ues en todo caso los ciudadanos destinados a gobernar el Estado no son elegidos como los mejores por el Consejo Supremo, sino que se destinan a esa función por ley» (Spinoza, 2010: 244) Allí radica la diferencia entre, por un lado, la democracia y, por otro, la aristocracia y la monarquía como forma de gobierno, puesto que la distinción no reside —al menos no solamente— en el número o calidad de gobernantes, sino en el hecho de que en la democracia dicho gobernante no es designado por sucesión sanguínea o por votación, sino por una ley general.

Es por dicho motivo que «[c]oncluimos, pues, que el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio, es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud» (Spinoza, 2010: 184). El Estado democrático es el verdadero *imperium absolutum*. En efecto, tal como acabamos de afirmar, el *Tratado teológico-político* establece que el Estado democrático es el que, de entre todos, más se asemejaba a la condición natural de los hombres. ¿Qué significa exactamente esto? Si bien el estado de naturaleza podía ser caracterizado como un estado de suma opresión para los hombres, también aquél marca su propio límite, ya que, por otra parte, el derecho de cada uno se extendía hasta donde llega su potencia y, en este último sentido, el estado de naturaleza era también ilimitado. El deseo que define al hombre era así su cumplimiento efectivo, el cual designaba el alcance de su potencia natural. Como aquella causa separada de su sentido originario que le confiere sentido o realidad, esto es, como una abstracción, el estado de naturaleza suponía, sí, soledad, pero se trataba de una soledad fundada, paradójicamente, en un entroncamiento entre diferentes individuos entre sí: realizar la potencia natural de uno mismo supone también

dar la muerte a los otros. El estado civil, por su parte, es concreto y positivo donde el estado natural es, en cambio, abstracto y negativo: el primero supone el reconocimiento social de la potencia individual. En este sentido no existe un abismo entre el estado de naturaleza y el estado civil, en tanto la ley conserva el derecho natural manteniéndolo y transformándolo. Lo que la ley hace es preservar el derecho natural de cada uno al mismo tiempo que lo moldea y le impone límites, evitando que se retorne a la situación precaria del estado de naturaleza. La ley jurídica y civil, de esta manera, realiza el derecho natural de cada uno, determinándola al mismo tiempo que retomando la pasión y los conflictos inscritos en la naturaleza humana. Pero con el riesgo siempre latente de que el estado de naturaleza devore desde el interior al propio estado civil, es decir, de que la potencia individual intente usurpar el lugar de la soberanía colectiva. En este sentido, la democracia es el régimen que más se acerca al estado de naturaleza, es decir, es el Estado en que la potencia de cada uno se encuentra realizada en la mayor medida, y, por tanto, el más libre y seguro de todos los regímenes políticos, pero que permite también que dicho poder sea capaz de minar la democracia desde lo más recóndito de sí misma. Tales condiciones y características se logran de manera única en una democracia, el régimen solo que no obtura el conflicto y lo acoge en su seno.

En este sentido, era el objeto de Spinoza, en su repaso por los distintos tipos de regímenes políticos, «describir la estructura mejor de cualquier Estado [*imperii*]» (Spinoza, 2010: 205). Así, el conjunto de propuestas descritas por Spinoza para la monarquía y la aristocracia (*cfr.* Spinoza, 2010: 151-219), dejó entrever que la mejor estructura que ambos podían adoptar era, precisamente, su democratización, esto es, el reparto equitativo del poder en la ciudadanía que compone el Estado. Lo que permitía avizorar las reformas explicitadas por Spinoza para la monarquía y la aristocracia era precisamente un ímpetu por parte de los hombres a tomar parte en la toma de decisiones concernientes a los asuntos públicos. Cada individuo, en este sentido, busca participar activamente en la conformación de las leyes del Estado que habita. Es justamente, en este sentido, que la dimensión social y comunitaria de la democracia se apoya sobre la condición propia del hombre, a saber, que no se trata de un ser auto-suficiente, sino que el mismo siempre se encuentra en relación con sus congéneres.

La igualdad y la libertad se encuentran, así, inextricablemente ligadas en Spinoza: una no puede darse sin la otra: «Finalmente, dejando aparte otras cosas, es cierto que la igualdad, cuya pérdida lleva automática y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad, […]» (Spinoza, 2010: 240). Ahora bien, el proceso de democratización tanto inmanente como incesante que acontece al interior de cada régimen político, incluida la democracia, hace que éste se constituya como, efectivamente, un proceso, esto es, un trabajo sin un origen puro como así tampoco sin un fin dado o preestablecido de antemano. Claro que la expectativa de su cumplimento siempre se avizora de manera alejada, en lontananza, como si la democracia

perfecta se irguiera como un ideal ubicado en el horizonte, inalcanzable, pero no por ello menos atractiva para su prosecución, porque la misma nos da esperanza de aprehenderla algún día. Y si dicho estado no puede ser alcanzado, podemos, al menos, seguir la senda —sinuosa y azarosa— que conduce a éste, porque «si el camino que conduce aquí, parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. […] Pero todo lo excelso es tan difícil como raro» (Spinoza, 2000: 269).

IV. Recapitulación: Spinoza y sus motivos republicanos

Ahora bien, ¿qué se da al interior de dicho Estado? Esto es, ¿cuáles son los valores que lo animan? Si las instituciones y el Estado ejercían una suerte de dovela central, esto es, una mediación necesaria entre dos polos encadenados (los ciudadanos y la virtud, por un lado, y la libertad, por el otro), llegamos entonces a lo que podríamos denominar como verdadera piedra de toque que permite juzgar a los tópicos estudiados en los primeros dos apartados del presente capítulo: este elemento insigne se trata, ni más ni menos, que de la libertad, tanto un concepto filosófico de datación antigua como así también un verdadero unificador de toda la apuesta teórico-política spinoziana. Para explorar este tópico tan central no sólo en cuanto a lo que la tradición republicana respecta, sino también a la propia filosofía de Spinoza, es que hemos partido la inquisición en el tercer apartado a partir de una propuesta tentativa: la de definir, muy escuetamente, la libertad tal como aparece en la definición 7 de la primera parte de la *Ética*. Y decimos que se trata esta de una definición tentativa porque supone ser expuesta frente a distinta bibliografía secundaria que adoptarían distintas posiciones a nuestro entendimiento positivo de la libertad. La libertad, entonces, en el comienzo del presente apartado, sirve de punta de lanza para desgajar y estudiar una variedad de posiciones que pueden adoptarse en torno a ella. No obstante, hemos empezado distinguiendo un tipo de libertad predominante en el estado de naturaleza donde el poder equivale al derecho, esto es, el derecho de todo individuo se extiende a donde llega su poder. Para dilucidar esta cuestión, hemos repuesto el estado natural tal como Spinoza lo conceptualiza como así también la dinámica afectiva que lleva a este mismo filósofo a introducir el estado civil por el mismo juego de las afecciones, en tanto el origen del Estado debe ser explicado por las afecciones mismas: «las causas y los fundamentos naturales del Estado […] deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres» (Spinoza, 2010: 88). Focalizándonos ahora en este punto, pues, hemos discernido la libertad política dentro de un Estado, para la cual un conjunto de comentadores parecen haber adoptado puntos de vista distintos: unos la entienden en un sentido exclusivamente positivo —rescatando la división ya proyectada por Berlin—, otros de una manera eminentemente negativa —haciéndola acercar a la tradición republicana de pensamiento, la cual entiende la libertad

como no dominación—, mientras que un último grupo de comentadores hace gala de que Spinoza, en el seno mismo de sus tratados políticos, aúna y encadena ambos conceptos de libertad —positivo y negativo—. Ante esta variedad de posturas que hemos rescatado, vertimos nuestra propia opinión que entiende que, en términos ontológicos, retrotrayéndonos a la definición 7 de la primera parte de la *Ética*, Spinoza describe a la libertad en un sentido únicamente positivo. Lo importante de defender esta acepción de la libertad en Spinoza reside, creemos, no solamente en el hecho de que se desprende directamente de sus textos, sino que también comporta una interesante declinación en términos políticos, concibiendo un Estado perfeccionista que busca desarrollar la autonomía y la independencia —si es así como el término *sui iuris* puede traducirse— de los habitantes que lo integran, promoviendo él mismo, es decir, el Estado —entendido en su organización democrática—, los valores dilectos sobre los cuales debe asentarse, esto es, la libertad y la igualdad. Se trata entonces aquí de un Estado democrático que no reniega del conflicto, que lo hace parte de su vida política, como así también incorpora en su práctica cotidiana la participación de los ciudadanos en la resolución de los asuntos comunes que afectan a la comunidad *in toto*.

Habiendo recorrido este camino, podemos volver a repasar los peculiares rasgos del republicanismo neerlandés, más específicamente en la manera en que fue recibido y elaborado por Spinoza: 1. un elogio acérrimo de la libertad contra cualquier dominación de tinte monárquico, 2. una concepción de la comunidad política como tendiente a perseverar en su existencia, 3. una conceptualización de una ciudadanía activa que se involucra en los asuntos públicos, 4. una visión de la República como pacífica y mercantilista en relación con otros Estados, 5. una postulación de la idea del interés particular como motivador principal del actuar de los ciudadanos, el cual debía comulgar con el interés público, 6. la patencia de una semántica jurídica en las obras y textos publicados en dicha coyuntura, 7. una presencia del lenguaje iusnaturalista en las producciones teóricas del momento, 8. una coincidencia de un Estado republicano con uno fundamentado en basamentos eminentemente democráticos, 9. una existencia de instituciones necesarias para la conservación de la libertad y de la igualdad en la República.

A esta enumeración podríamos agregar un último y final elemento estricto y específico, propio de Spinoza, de manera de dar con un conjunto de características que hacen al republicanismo que tiene como origen al contexto de los Países Bajos pero como fin a Spinoza y, al mismo tiempo, de convertir esta enumeración y bautizarla, si así se lo quiere, en una suerte de decálogo: 10. una concepción de la libertad entendida en términos únicamente positivos como auto-determinación. Pero decimos que se trata de un pseudo-decálogo porque, precisamente, los primeros ocho puntos refieren a lo distintivo del republicanismo neerlandés mientras que el noveno y, especialmente, décimo y último de ellos se relaciona con la propia concepción de la libertad en Spinoza, la cual es una entre varias que circulaban por

el discurso intelectual de la época. Esta décima característica sería, así, la coronación de las reflexiones de Spinoza, que ciertamente abreva de las primeras nueve, pero arroja una concepción de la libertad que podría denominarse como intempestiva o anómala, dada su rareza en el conjunto de otras conceptualizaciones de la libertad epocalmente imperantes, como lo es, por ejemplo, la de los hermanos de la Court, la cual comportaba un corte negativo y de no dominación. A su vez, esta libertad positiva que se encuentra presente en Spinoza también se aparta de la libertad como no dominación que, según Pettit, es propia de la tradición republicana. A este respecto, podemos concordar con una serie de autores que, destacando la ambivalencia de ese tipo de libertad, la asocian con una de tipo negativa (Bertomeu, 2021: 41-42), positiva (Palti, 2021: 360), e incluso negando que la libertad como no dominación sea la característica definitoria del republicanismo (Forte, 2018: 112). Este décimo punto, podríamos decir, se trata de una deducción realizada a partir de los ocho primeros generales —extensibles a todo el republicanismo neerlandés— para extraer, de allí, dos principios más de índole particular y reductible a la teoría política de un sólo autor: Spinoza, el adalid de las instituciones y de la libertad entendida en términos positivos.

CONCLUSIÓN

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierran la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres.

—Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*

La libertad es algo que se toma.
Si te la regalan, eres un esclavo.

—Karl Ove Knausgård, *Fin. Mi lucha: 6*

[…] y sin libertad nada vale la pena.

—Ernesto Sabato, *La resistencia*

Retomemos, aunque sea por un momento, la hipótesis planteada por Leonardo Eiff en su libro titulado *El Estado*. Allí, Eiff parte de una suerte de situación à la Robinson Crusoe pero algo más expandida: no se trata apenas de un solo hombre o una sola mujer librados a su suerte —aunque sabemos que en verdad el protagonista de la novela de Defoe no está, de hecho, solo—, sino que se supone a un conjunto de personas, hombres y mujeres por igual, que se encuentran en una isla desierta producto del naufragio de un barco y que, de esta manera, han de afrontar aquellos asuntos que implican a todos en común. Los acuerdos y concordancias, pero también los enfrentamientos y disputas, constituyen el disparador para que Eiff pueda introducir en esta ficcionalización la problemática de la política, esto es, aquellos asuntos que se relacionan «con la pregunta alrededor de cómo resolver los conflictos que ese vivir en común, cotidianamente, presenta» (Eiff, 2020: 15). Por supuesto que, como la denominación de la obra indica, esta incógnita introducida a partir del quehacer político sirve, a su vez, para catalizar otra cuestión que tiene que ver, ahora, con la de cómo hacer frente a esa serie de cuestiones que surgen. De ahí, claro, se deduce la solución hallada en la adopción de un tipo de gobierno determinado o, si se quiere decir algo similar en términos más abstractos, de la constitución de un Estado.

De la misma manera en que Eiff esboza esta hipótesis, suponemos otra análoga. Supongamos que en algún territorio del planeta Tierra, en una época y en un lugar

indefinido, habitan una variedad de personas, pero con la particularidad de que ellas se encuentran desprovistas de pasiones y de ideas que sirvan de aliciente para aspirar a modificar una situación dada que podría ser considerada, en función de algún valor contingente, injusta. Cierto es que la mera ponderación de cualquier coyuntura juzgada como desprovista de justicia sería violar la propia condición de esta realidad supuesta, la cual precisa que, si bien los individuos viven efectivamente, las actividades ligadas a esa supervivencia se encuentran carentes de juicios de valor que las acompañen, entendiendo por ello la inexistencia de un valor que sirva a esas mismas personas de baremos o de horizonte.

Quizás no con la misma fuerza que la situación ideada por Eiff o por nosotros, otra serie de autores también haya lindado con una teorización semejante que intenta utilizar, como puntapié para motorizar sus reflexiones, impostaciones ficticias que imputan a los hombres y mujeres una naturaleza totalmente desligada de la realidad. Esta suerte de imaginaciones han poblado a un conjunto heteróclito de filósofos que han meditado sobre la política a lo largo de la historia: desde Platón, con su ciudad ideal en *República* (2007), pasando por Tomás Moro y su *Utopía* (2012), Thomas Hobbes con su *bellum omnium contra omnes* popularizado por *Leviatán* (2014), Jean-Jacques Rousseau y su pueblo angelado del Contrato social (2005)[1], llegando hasta Kant, quien consideraba ficcionalmente la existencia de una voluntad santa en *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2008)[2], como así también asumía que una idea rectora del devenir histórico digna de consideración podría ser una de índole terrorista en Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor (2012)[3].

Esta enumeración que realizamos recién dista, ciertamente, de ser exhaustiva, pero proporciona una imagen de lo que motiva a este libro. Porque este libro no sería tal ante la existencia de tales hombres y mujeres desapasionados. Si tales personas fueran efectivamente reales, incógnitas que versen sobre el sentido de la existencia, la contemplación de una sociedad mejor o la aspiración en principio simple, mas no por ello menos trascendente, de ser libres, no pulularían a lo largo de la historia del ser humano y, por ende, este libro no tendría objeto de estudio alguno.

[1] Recordemos la frase de Rousseau que dice: «Si existiera un pueblo de Dioses, se gobernaría Democráticamente. Un Gobierno tan perfecto no conviene a los hombres» (2017: 81).

[2] Recordemos que la voluntad santa es precisada por Kant como aquella en donde lo objetivamente necesario es subjetivamente necesario, a diferencia de la voluntad humana o finita, para la cual lo objetivamente necesario es subjetivamente contingente.

[3] Kant refería con terrorismo a lo siguiente: «La caída a peor no puede continuar sin cesar en la historia humana, porque al llegar a cierto punto acabaría destruyéndose a sí misma. Por eso, cuando las abominaciones y los males que derivan de ellas, crecen como montañas, se dice: ya no cabe que las cosas vayan a peor, el día del juicio está a la puerta; y el fervoroso devoto sueña con la restauración de todas las cosas y con un mundo renovado, luego de que el presente haya sido devorado por las llamas» (Kant, 2012: 99).

Se trata, por decirlo de alguna manera, de recuperar la propuesta spinoziana a cuentas de los afectos y a cómo ella tematiza los afectos operando en un campo específicamente humano. En este sentido, podemos acotar aquí dos cosas. Una de ellas es la que Spinoza especifica en el primer capítulo de su *Tratado político* cuando esquematiza una opinión que se tiene sobre los hombres, los cuales pueden ser concebidos bajo dos ópticas distintas. Por un lado, se encontrarían los filósofos, que le asignarían a las personas cualquier tipo de cualidades por ellos ideadas: «En efecto, [los filósofos] conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran» (Spinoza, 2010: 82). Nada más alejado de la realidad propiamente humana que los soliloquios llevados a cabo por los filósofos. Por el otro lado, como si en las antípodas de los primeros se ubicaran, se hallarían los políticos. Éstos, efectivamente, comportan un diagnóstico positivo de los individuos, al menos más diestro que el elaborado por los filósofos: «no cabe duda de que esos políticos han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos; ya que, como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica» (Spinoza, 2010: 84). Los políticos, en este sentido, han atendido a las peripecias de la experiencia de una manera mucho más ceñida que los filósofos y ello ha redundado en un aporte significativo a la hora de caracterizar a las personas. Ahora bien, también hay algo que recalcar a cuentas del modo de operar de los políticos, el cual no se encuentra plagado solamente de loas: «Los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más bien hábiles que sabios» (Spinoza, 2010: 83). Esta sería la otra faceta del actuar de los políticos: los políticos como maestros del engaño, artífices que, como los sacerdotes y los religiosos que Spinoza comenta en el prefacio del *Tratado teológico-político*, se dedican a elucubrar ardides deliberados sobre los seres humanos. Si esta es la cadena de la forma de entender a las personas y si, de un extremo, se ubican los filósofos y, del otro, los políticos, Spinoza parecería asentarse en una posición intermedia que entiende a los hombres tal cual como son en la realidad y en la experiencia, esto es, como seres que se encuentran constantemente expuestos a una variedad prácticamente indefinida de afectos sumamente complejos y, al mismo tiempo, realiza este diagnóstico certero con el fin no de tenderle trampas a los hombres, sino con el de dilucidar de qué manera ellos pueden empezar a llevar a cabo un proceso —sí, nunca asegurado de antemano y sinuoso, capaz de ser sometido a incontables reveses— por el cual puedan devenir autónomos y libres.

Pasemos a la segunda de las consideraciones. Cierto es que «[l]as pasiones son objeto de reflexión desde los textos tempranos de Spinoza» (Tatián, 2021: 35), pero trasladémonos a un texto de madurez de Spinoza: la *Ética*. La tercera parte de la *Ética* se titula «*De origine et natura affectuum*». Emulando el nombre de la segunda parte de esta misma obra, Spinoza se propone aquí indagar sobre el estatuto de los afectos. Qué es un afecto nuestro autor lo determinará en la tercera definición de esta sección, donde escribirá que refiere a las «afecciones del cuerpo, con las que se

aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones» (Spinoza, 2000: 126); pero, por lo que nos interesa en lo inmediato, es de destacar aquello que el holandés especifica en el presente prólogo, a saber: «La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza» (Spinoza, 2000: 125). Con esto se sellaba la radicalidad del planteo spinoziano que lo diferenciaba de todos los intentos predecesores de estudiar los afectos, esto es, considerar a los afectos y a los hombres como algo ajeno al resto de la naturaleza, como algo desnaturalizado, en una posición de excedencia o de falta respecto de ésta. Aquellos filósofos anteriores, pues, entendían al hombre como un imperio en un imperio, como si detentaran un control absoluto sobre sus acciones y afectos, cual capitán en su barco, comandándolo con absoluta certeza y seguridad. Sean que elogien las acciones de los hombres o las vituperen, el fundamento sobre el cual se yerguen estas posiciones es el mismo: conciben al hombre como apartado de la naturaleza, cuando en verdad es exactamente todo lo contrario. De esta manera, se trata de entender que «los afectos, […] considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza» (Spinoza, 2000: 126). La dimensión de los asuntos humanos ocupa un rol insular de la naturaleza (*cfr.* Ansaldi, 2001: 182): aquéllos obedecen a los mismos principios que gobiernan a toda la naturaleza. Los afectos humanos obedecen a los mismos principios causales que el resto de todos los fenómenos, una universalidad ontológica, lógica y física que se aplica sin excepción a todos los acontecimientos. Los afectos, entonces, se vuelven pasibles de ser racionalmente explicados, de la misma manera en que pueden ser estudiados con una rigurosidad geométrica[4].

La libertad, entonces, como idea, como valor, como principio regulador, como fin, llámesela como quiera, es el objeto de estudio de este libro. Como señalamos en el introito respectivo, nuestro objeto de estudio a lo largo de estas páginas ha sido la noción de republicanismo, sí, pero específicamente en relación a cómo dicha tradición de pensamiento se ha manifestado oportunamente en la obra de Spinoza. De esta manera, hemos emprendido un estudio que ha transcurrido en dos vías paralelas: por un lado, un análisis de lo que el republicanismo ha significado como idea en tiempos coetáneos a los que Spinoza mismo ha vivido; por otro lado, un

[4] Esta tentativa sigue presente en el *Tratado político* y es continuada allí: «Y por eso he contemplado los afectos humanos […] como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen sus causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza» (Spinoza, 2010: 85).

examen del corpus spinoziano en función de un cierto renacimiento que el republicanismo ha experimentado a partir de los trabajos contemporáneos realizados, principalmente, por Pocock, Skinner y Pettit.

En este sentido, hemos estructurado este libro en dos partes. Una primera que atenía a un relevamiento de aquellas producciones actuales a cuentas del republicanismo. Siguiendo este lineamiento, el primer capítulo se ha abocado a pesquisar los principales comentarios que han ubicado a Spinoza en relación con la tradición republicana, bien para aceptar la pertenencia del filósofo a dicha tradición, bien para vetarla. Así, hemos resumido las interpretaciones en tres posiciones. La primera fue denominada como democracia radical, esto es, que entendían que Spinoza podía ser inscripto en esa posición por mor de su enérgico democratismo, un atributo inseparable de los propios postulados políticos del autor y que se engarzaría fuertemente con una impronta igual de democrática que sería inherente al republicanismo. Una segunda fue intitulada como tradición neo-republicana en función del mentado *revival* que la misma implicó en tiempos recientes. Spinoza, como filósofo leído en clave eminentemente política, habría sido sometido a evaluaciones negativas, principalmente por parte de Pocock y Steinberg, al argüir que el pensamiento del holandés difícilmente podía caber en este tipo de lecturas de raigambre neo-republicanas por una serie de motivos disímiles y diferentes entre sí. Finalmente, una última posición, acuñada bajo el mote de aristocrática, no habría titubeado de ninguna manera a recibir a Spinoza en su seno, aunque, es menester indicarlo, bajo la condición de expurgar del pensador el elemento democrático para, en su lugar, ser reemplazado por un basamento estrictamente aristocrático, es decir, que entiende que la forma de gobierno que Spinoza habría ponderado de mejor manera habría sido una en la cual no todos los ciudadanos que componen un Estado, sino que apenas una reducida cantidad de ellos, podría participar en los asuntos públicos y gubernamentales. Con este primer capítulo hemos cumplimentado el primero de los objetivos específicos mencionados en la introducción, a saber, realizar un relevamiento y sistematización de los comentarios más importantes en relación a la cuestión del republicanismo y Spinoza.

Si en el primer capítulo, entonces, hemos realizado esta restitución para delinear las coordenadas actuales del estado del arte sobre el tema particular, en el segundo capítulo hemos procedido a dilucidar el contexto preciso del que Spinoza mismo luego va a formar parte a partir de sus intervenciones teóricas. En el primer apartado del capítulo 2, hemos explicado los cambios más importantes acontecidos en las Provincias Unidas de los Países Bajos en materia política, económica, social y religiosa. Todas estas facetas fueron, cada una de ellas, en su particularidad y especificidad, modelando la coyuntura en la que Spinoza no sólo se iba a formar sino que también, posteriormente, desenvolver y tomar parte con un conjunto de textos publicados, uno con su nombre y otro anónimamente, pero también con otra variedad de textos que permanecieron inéditos antes la luz pública hasta fallecido

Spinoza. Precisamente, sobre ese conjunto de textos que quedaron sin publicar mientras el autor vivía, es a lo que la segunda y tercera secciones de este capítulo se abocan. La segunda sección no aborda esos textos explícitamente, sino más bien de una manera indirecta a partir de la elucidación del momento intelectual y de cómo éste se articuló cuando Spinoza formó, luego, parte de él. En ese sentido, la influencia del cartesianismo fue decisiva en la conformación del discurso en el que el holandés iba a estar imbricado, a lo cual, además, no pueden desdeñarse los aportes de ciertos textos de Hobbes y de Grocio, cuyos ejemplares Spinoza disponía en su biblioteca personal. En el tercer apartado, por su parte, nos hemos abocado a estudiar la manera en que se conformó el círculo de amigos con los que Spinoza mantuvo un intercambio nutrido en relación a sus producciones que iban tomando forma, intercambio realizado en ocasiones en reuniones como así también de manera epistolar. Este círculo de amistades, según se ha analizado, ha cobrado un rol significativo a la hora de influenciar al autor no solamente sobre qué debió publicar, sino también sobre la forma en que el holandés tuvo que argumentar ciertos fragmentos de obras que se encontraba elaborando. Con esto hemos querido, así, precisar las coordenadas intelectuales, pero también políticas, económicas, sociales y religiosas del contexto en el que Spinoza ha realizado sus principales aportes teóricos a través de sus obras publicadas e inéditas. Damos, pues, cumplimiento del segundo de los objetivos específicos indicados en la introducción, el cual apuntaba a reponer el contexto no solo intelectual sino que también desplegado en otro conjunto de dimensiones inseparables de las Provincias Unidas de los Países Bajos hacia el siglo XVII.

El tercer capítulo, el último de la primera parte de este libro, versó sobre la manera en que las posiciones explicadas y sistematizadas en el capítulo primero podían proporcionárseles una impugnación, esto es, una forma en que dichas posiciones agrupadas podían ser recusadas a partir de sus mismos términos. Siguiendo este razonamiento, respecto de la mentada posición democrática radical, según fue acuñado el término en el primer apartado del capítulo 1, hemos explayado la relación inextricable que el concepto del republicanismo ha mantenido con la noción de democracia, una relación que no ha sido, a lo largo del devenir de la historia, estable, sino que sujeta a múltiples variaciones, como así tampoco impoluta, esto es, abstraída de las condiciones políticas e intelectuales que han signado a cada época en particular. En suma, el vínculo entre republicanismo y democracia se demuestra como uno harto complejo, el cual no es pasible de ser reducido a una simple sinonimia o equiparación, como dicha posición sostiene acríticamente. En relación a la segunda posición neo-republicana estudiada también en el capítulo primero, hemos analizado la manera en que los propios preceptos metodológicos de Pocock, establecidos en diferentes publicaciones, parecen vulnerados por el propio autor al emprender su estudio comparativo entre Harrington y Spinoza. Esto quiere decir que, al fin y al cabo, la denegación hacia Spinoza para ocupar un lugar dentro del

panteón republicano es concluida a partir de un estudio que no considera los discursos y la herencia intelectual en boga en los Países Bajos hacia el siglo xvii. En otro aspecto, hemos repasado la conclusión de Steinberg centrándonos en la equiparación que dicho comentarista ha hecho al colegir que ser *sui iuris* se encontraría emparentada a la *potentia*, como así también que ser *alterius iuris* se encontraría propincua a la *potestas*. Para desarticular esta conceptualización, hemos examinado la forma en que se relacionan *potentia* y *potestas* para ver que esa relación no tiene por qué ser necesariamente antagónica ni tampoco asimétrica. Entre *potentia* y *potestas* habría, pues, una paridad ontológica, al mismo tiempo que la vinculación entre ambas puede ser tanto armoniosa como contrapuesta. Respecto de la tercera lectura, que acepta interpretar a Spinoza como republicano pero bajo una concepción aristocrática, hemos hecho notar que no sólo Spinoza hacía colegir que la democracia era el más absoluto de los Estado sino que también, en el *Tratado político*, realiza una crítica tangencial al régimen de Johan de Witt que se encontraba conformado de una manera imperfectamente aristocrática. El tercer objetivo específico, de vuelta, ya señalado en la introducción, queda, así, dilucidado al haber realizado un mentís a las posiciones restituidas en el primer capítulo a través del énfasis de un elemento no tenida en cuenta por ellas: el contexto lingüístico e intelectual que se encontraba conformado en los Países Bajos al momento de que Spinoza redactara sus principales obras.

Con ello damos paso a la segunda parte, la cual no se detiene en realizar un recuento descriptivo de la situación, sino que apunta, más bien, a una faceta propositiva al estudiar ciertos elementos que, a nuestro juicio, podrían ser considerados como cercanos a la tradición republicana. Así, se continúa el espíritu crítico que ya fue aventurado en el tercer capítulo, aunque ahora dejamos de parapetarnos en recensiones y estudios anteriores existentes sobre la obra de Spinoza y, antes bien, nos aventuramos a trazar una senda propia, sin por eso descuidar las aportaciones realizadas por los principales estudiosos sobre dicho tópico. En el capítulo 4, entonces, nos hemos volcado a estudiar dos nociones que, creemos, resultan centrales tanto para la tradición republicana de pensamiento como, a su vez, para la obra política de Spinoza: la ciudadanía, la virtud y las instituciones. Respecto de la ciudadanía, en el primer apartado de este capítulo estudié la manera no sólo en que ésta comporta una importancia capital en las teorías políticas contemporáneas, sino que también hemos explorado las diferentes formas en las que declina el sujeto político en Spinoza. La multitud como plebe, como súbdito, pero también como ciudadano, son las maneras en que el sujeto político spinoziano se descubre a lo largo del corpus del holandés. Dentro de estas apariciones, hemos rescatado a la noción de ciudadano como una de vital relevancia dentro del aparataje conceptual de Spinoza, en tanto en cuanto ocupa un rol capital tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*. A este respecto, el rol de la multitud como ciudadano no puede ser separado del tópico concerniente a la virtud. Como hemos visto, de acuerdo a

lo también estudiado en este mismo apartado de este capítulo, la virtud debe ser entendida, de acuerdo a la concepción de Spinoza, de manera tal que no se preste a consideraciones de índole utilitaristas, esto es, la virtud, para Spinoza, es aquello que anima a la multitud *qua* ciudadanos desde lo más profundo de su ser. Por otra parte, y a esto atiene el segundo apartado de este mismo capítulo, se encuentran las instituciones: éstas, según se ha visto, no resultan un elemento exógeno a la propia multitud, sino que son su efecto necesario, de manera de continuar mediatamente su potencia. Con este capítulo damos cuenta del cuarto objetivo específico explicitado en la introducción, pero sólo de una parte de él: el que atiene al estudio de las nociones de la ciudadanía, la virtud y las instituciones, nociones que, a nuestro entender, ocupan un lugar central dentro de las reflexiones republicanas[5]. Estos motivos e insistencias, tan caros a la concepción republicana, se encuentran asimismo presentes en la obra de Spinoza con un énfasis para nada desdeñable y se enraízan con una concepción del Estado que no se encuentra muy alejada, teniendo en cuenta las distancias temporales que las separan, del moderno Estado de derecho y del imperio de la ley.

Pasamos, con ello, al último capítulo de este libro, el cual se aboca a problematizar el término dilecto de las disquisiciones que pueden ser consideradas como republicanas: la libertad. En efecto, en dicho capítulo, precisamos las distintas acepciones que la libertad tiene para Spinoza. Pero antes de realizar esto, no podemos prescindir de efectuar unos comentarios a cuentas de la relación que la libertad mantendría con el derecho natural, al menos con cómo este es entendido por Spinoza. De esta manera, en el primer apartado se restituye la concepción spinoziana del iusnaturalismo que tiene por uno de sus principales postulados la equiparación del derecho al poder por el que el primero de cada uno se extiende de manera concomitante al segundo. Esta visión es, a su vez, entroncada con la gramática de los afectos presente también en Spinoza. Con el segundo apartado lo que se hace es, pues, dar el paso desde el estado de naturaleza al estado político, lo que permite entrever cómo la libertad se concibe cuando los seres humanos entablan relaciones comunitarias entre sí y estabilizan sus ordenamientos dentro de un régimen político. Así, hemos dado cuenta de distintas divergencias entre las interpretaciones, algunas de las cuales entienden que la libertad spinoziana es netamente positiva (West), como así solamente negativa (Prokhovnik), y, en una suerte de ejercicio sintético, positiva

[5] Pero no sólo a nuestro juicio, sino que, huelga ya decirlo, también otros autores concuerdan con la centralidad de estas ideas en el discurso republicano, como ser, por ejemplo, Pettit (2005) y Rosler (2016). Sin embargo, creemos que es necesario atender a las advertencias Bisset (2019), quien acierta al señalar que el conjunto de ideas identificadas como republicanas por antonomasia no pueden llegar a ser jamás esenciales e invariables de esa corriente de pensamiento porque dichas ideas son identificadas siempre a partir de una lectura realizada desde el presente sobre el pretérito, esto es, desde una posición históricamente determinada y, por tanto, contingente.

y negativa de forma alternada (Bijlsma). Como fue señalada, en nuestro entender, no puede entenderse la libertad delineada por Spinoza de otra manera que no sea eminentemente positiva. En el apartado último, por su parte, nos hemos abocado a dilucidar cómo esta libertad spinozianamente positiva se liga con el concepto de la democracia, concluyendo que, en función a otros regímenes políticos analizados por Spinoza, como ser la monarquía y la aristocracia, es la democracia aquel tipo de gobierno que abre la mayor posibilidad para que se exprese la potencia de la multitud, sin por eso obviar las necesarias mediaciones institucionales y estatales. Este capítulo final permite abordar la segunda mitad del cuarto objetivo específico, el cual ha sido desdoblado ya que se buscaba estudiar de una forma particularmente detallada la que, creemos, es la noción vertebradora de la tradición republicana: la libertad. La libertad, de esta manera, es también un concepto central para Spinoza, la cual, si es quitada, no permitiría sostener ningún tipo de proyecto ético y político que se digne a llamarse como tal.

Habiendo resumido de manera breve el contenido de los capítulos que conforman esta tesis de doctorado, pero también habiendo señalado cómo cada uno de ellos permite dar cuenta de cada uno de los objetivos específicos expuestos en la introducción, es que ahora nos volvemos al objetivo general de la presente tesis. Ese objetivo general, según hacemos recordar, era estudiar la obra de Spinoza a la luz de los aportes teóricos que la tradición republicana de pensamiento provee. Pero también, de acuerdo a lo vertido a lo largo de todas estas páginas, podemos dirigirnos a la hipótesis para verla corroborada: efectivamente, Spinoza no encaja en la tradición republicana, al menos en la acepción que de ella hacen Pocock, Skinner y Pettit, y, en este sentido, su vínculo con esa tradición es problemático; pero en otro sentido, que es el que ha motorizado las reflexiones de este libro y que busca situar a Spinoza en su contexto particular, podría decirse que Spinoza no puede ser apartado de una serie de propuestas de corte republicano que habrían florecido con suma identidad a lo largo y ancho de los Países Bajos, y, por ende, su relación con esa tradición republicana neerlandesa es perfectamente explicable. Precisamente es que, en este sentido, si Charles Ramond puede caracterizar el republicanismo de Spinoza como vago al mismo tiempo que tilda a su concepción de la democracia como radical (Ramond, 2021: 280), sólo puede afirmar esto si no contextualiza el republicanismo neerlandés y cómo éste fue apropiado por Spinoza. Como cualquier análisis que le interese abordar dos grandes objetos de estudio, como sin dudas lo son, por un lado, la tradición republicana y, por el otro, el pensamiento de Spinoza, ese ejercicio procede de una manera tal que busca estudiar de manera pormenorizada semejantes monolitos teóricos. De resultas se tiene que, dentro de cada contenido a ser examinado, existe una densidad de complejidades y de resonancias que tientan siempre con poner en duda cualquier tipo de identidad simple. Estas son cuestiones que todo examen debe siempre ponderar con cuidado: no existen posiciones que no encierren, en su seno, dificultades. Y, de la misma manera, para retomar el hilo de la

hipótesis planteada aquí, esas dificultades, ciertamente, se ven exacerbadas cuando se intentan poner en liza al menos dos objetos de estudio. El republicanismo y el pensamiento de Spinoza, pues, comprenden una relación incapaz de ser estabilizada, sujeta a múltiples acercamientos y distancias, las cuales, antes que obturar análisis posteriores, enriquecen el conjunto de estudios venideros.

Para concluir, se trata, en fin, de entender que la libertad verdadera no es algo dado de antemano, preexistente a los individuos, sino que la misma debe ser conformada y realizada efectivamente a través de un ordenamiento estatal. Puesto que es la libertad positiva política la única por la cual los ciudadanos pueden devenir, precisamente, libres e iguales, alcanzar el *summum bonum* que los sacaría de un estado de esclavitud pobre y permanente. Porque, como vemos a cuentas de las citas que inauguran la conclusión, la libertad es, como para el Quijote, el bien más precioso del que las personas pueden disfrutar y que los separa de una esclavitud rayana al sometimiento esclavo, al mismo tiempo que, como precisa la cita de Knausgård, ésta debe ser conquistada por la propia labor activa de un conjunto de individuos, esto es, la misma debe ser lograda a fuerza de un proceso llevado a cabo por la misma colectividad, como la propia independencia de los Países Bajos respecto de España, una independencia que debe ser alcanzada a fuerza de luchas, a través de una tarea sin un origen predeterminado, pero que también aparece sin un fin pleno, porque la libertad se trata de un devenir continuo, nunca asegurado y siempre abierto. Además, sin la libertad, como Sabato precisa, nada vale la pena, y vaya si este enunciado no habría cobrado plena significación para los neerlandeses que lucharon por la independencia de su Estado republicano. Es así que esta libertad, junto con la igualdad, debe ser promovida por el Estado, porque el «verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» (Spinoza, 2012: 415).

BIBLIOGRAFÍA

Aalderink, Mark, «Spinoza and Geulincx on the human condition, passions, and love», *Studia spinozana. Volume 15 (1999). Spinoza and Dutch Cartesianism*, vol. 15, 2006, pp. 67-87.

Abdo Ferez, Cecilia & Fernández Peychaux, Diego, «La tradición esquiva. Hobbes y Spinoza, de cara al republicanismo», en Rodríguez Rial, Gabriela (ed.), *República y republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, pp. 143-168.

Abdo Ferez, Cecilia, «Spinoza y lo justo en el Barroco», en *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013, pp. 165-287.

— *La libertad*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2021.

Aguilar, José Antonio, «Dos conceptos de república», en Aguilar, José Antonio & Rojas, Rafael (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica & Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2014, pp. 57-85.

Aguirre, Germán Rodrigo & Morán, Sabrina, «Historia conceptual», en Nosetto, Luciano & Wieczorek, Tomás (dirs.), *Métodos de teoría política: un manual*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani — UBA, 2020, pp. 61-84.

Aguirre, Germán, «De la Historia Conceptual a la filosofía política. Una reflexión sobre la propuesta teórica de Giuseppe Duso y la Escuela de Padua», *Postdata*, vol. 24, 2020, n.º 2, pp. 481-513.

Aiken, Henry David, «The aesthetic relevance of artists' intentions», *Journal of philosophy*, vol. 52, 1955, n.º 24, pp. 742-753.

Akkerman, Fokke, *Theologisch-Politiek Traktaat, uit het Latijn vertaald en van verklarende aantekeningen voorzien*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1997.

Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Tecnos, 2018.

Allendesalazar Olaso, Mercedes, *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988.

Althusser, Louis, La única tradición materialista. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 2007, n.º 4, pp. 132-154.

Ansaldi, Saverio, *Spinoza et le baroque*, Paris, Kimé, 2001.

Ansuátegui Roig, Francisco Javier, «El concepto de poder en Spinoza: individuo y Estado», *Revista de estudios políticos*, 1998, n.º 100, pp. 123-151.

Appleby, Joyce, «Republicanism and Ideology», *American Quarterly*, vol. 37, n.º 4, 1985, pp. 461-473.

Audier, Serge, *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 2015.

Austin, John Langshaw, Cómo hacer cosas con palabras, Barcelona, Paidós, 2019.

Balibar, Étienne, «Spinoza, l'anti-Orwell», en *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, pp. 57-99.

— «Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : "qui vient après le sujet ?"», en *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 35-66.

— *Spinoza y la política*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

— *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.
— «*Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*», en *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, pp. 245-283.
Barbone, S. & Rice, L., «Introduction and notes», en Baruch Spinoza, *Political treatise*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000, pp. 1-30.
Barbone, Steven, «Virtue and sociality in Spinoza», *The Jerusalem philosophical quarterly*, vol. 42, 1993, pp. 383-395.
— «What counts as an individual for Spinoza?», en Koistinen, Olli I. & Biro, John I. (eds.), *Spinoza: metaphysical themes*, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 89-112.
Baron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1966.
Bailyn, Bernard, *Los orígenes ideológicos de la Revolución norteamericana*, Madrid, Tecnos, 2012.
Bayle, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Trotta, 2010.
Beacco, Jean-Claude, «Trois perspectives linguistiques sur la notion de genre discursif», *Langages*, vol. 1, 2004, n.º 153, pp. 109-119.
Becker, Carl, *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*, New York, Harcourt, Brace, and Company, 1922.
Bedjai, Marc, «Franciscus van den Enden: maître spirituel de Spinoza», *Revue de l'histoire des religions*, vol. 207, 1990a, n.º 3, pp. 289-311.
— «Métaphysique, éthique et politique dans l'oeuvre du docteur Franciscus van den Enden (1602-1674): Contribution à l'étude des sources des écrits de B. de Spinoza (1632-1677): Sommaire de la thèse de doctorat d'état — ès lettres», *Studia spinozana 6 (1990). Spinoza and Leibniz*, vol. 6, 1990b, pp. 291-301.
Belcheff, David, *Spinoza on the Spirit of Friendship* [Tesis de maestría], Arizona State University, 2014.
Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009a.
— «Sobre el concepto de la historia», en *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009b, pp. 129-152.
Bennet, Jonathan, *A study of Spinoza's* Ethics, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984.
Berlin, Isaiah, «Dos conceptos de libertad», en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Madrid, Alianza, 2019, pp. 55-141.
Bertomeu, María Julia, «Reflexiones republicanas sobre la libertad y la dominación. Conceptos y actores», en Marey, Macarena (ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas*, Barcelona, Herder, 2021, pp. 35-57.
Bijlsma, Rudmer, Finis Reipublicae. *Spinoza on political freedom* [Tesis de maestría], Universiteit Utrecht, 2009.
Bisset, Emmanuel, «Razones políticas», *Discusiones*, n.º 23, 2019, pp. 19-25.
Blom, Hans, *Spinoza en De la Court. Politieke wetenschap in de zeventiende eeuw*, Leiden, Brill, 1981.
— *Causality and Morality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*, Rotterdam, Dissertatie Universiteit Utrecht, 1995.
— «Spinoza on *res publica*, republics and monarchies», en Blom, Hans, Laursen, John Christian & Simonutti, Luisa (eds.), *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Public Good*, Toronto: University of Toronto Press, 2007, pp. 19-44.
Bourdeau, Vincent, «La liberté comme non-domination peut-elle se passer du langage des droits naturels ?», en Belissa, Marc, Bosc, Yannick & Gauthier, Florence (coords.), *Républicanismes et droit natural. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Kimé, 2009, pp. 227-242.
Bove, Laurent, *La estrategia del* conatus, Buenos Aires, Cruce, 2014.
— «La constitution de la liberté politique chez Spinoza : une question de résistance et de prudence et non d'obéissance», *Revue internationale de philosophie*, vol. 1, 2021, n.º 295, pp. 91-107.
Burke, Peter, *Venice and Amsterdam. A Study of Seventeenth-Century Elites*, Cambridge, Polity Press, 1994.
Caporali, Riccardo, «Spinoza e la tolleranza», *Etica & Politica / Ethics & Politics*, vol. 1, 2004, pp. 1-20.
Castiglione, Dario, «Republicanism and its Legacy», *European Journal of Political Theory*, vol. 4, n.º 4, 2005, pp. 453-465.
Castro-Gómez, Santiago, «Republicanismo transmoderno», en *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019, pp. 153-211.

Cerezo Galán, Pedro, «Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza», *Revista de estudios políticos*, n.º 172, 2016, pp. 13-45.

Cerrato, Francesco, «The Influence of Pierre de la Ramée at Leiden University and on the Intellectual Formation of the Young Spinoza», *Studia spinozana. Volume 15 (1999). Spinoza and Dutch Cartesianism*, vol. 15, 2006, pp. 15-33.

Chamie, José Félix, «*Imperium* e *Imperator*. Origen del poder y sus proyecciones modernas», *Revista de derecho privado*, 2011, n.º 21, pp. 41-57.

Chaui, Marilena, «Quem tem medo do povo? A plebe e o vulgar no "Tratado político"», en *Política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pp. 265-288.

— «Spinoza: poder y libertad», en Borón, Atilio A. (comp.), *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2008, pp. 111-141.

— «¿Quién le tiene miedo al pueblo?», en *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2012a, pp. 389-422.

— «Derecho natural y derecho político en Hobbes y Spinoza», en *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2012b, pp. 423-460.

— «La institución del campo político», en *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2012c, pp. 199-288.

— *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

Ciccarelli, Roberto, *Potenza e beatitudine. Il diritti nel pensiero di Baruch Spinoza*, Roma, Carocci, 2003.

— *Immanenza e politica in Spinoza*, Roma, Aracne Editrice, 2006.

Colerus, Jean, «La vida de Baruch de Spinoza (1706)», en Colerus, Jean, Lucas, Jean Maximilien & Bayle, Pierre, *Vidas de Spinoza*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2017, pp. 11-72.

Conrad, Joseph, *Corazón de las tinieblas*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2021.

Constant, Benjamin, *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos seguida de La libertad de pensamiento*, Barcelona, Página Indómita, 2020.

Cornette, Joël, «Siècle d'or aux Pays-Bas», *L'Histoire*, n.º 87, 2020, pp. 9-14.

Curti, Merle, *The Growth of American Thought*, New York, Harper and Brothers, 1943.

de Francisco, Andrés, *La mirada republicana*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2012.

de la Cámara, María Luisa, «La teoría de Spinoza sobre la autoridad», *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, vol. 20, 2018, n.º 39, pp. 227-250.

de la Court, Pieter, *The true interest and political maxims of the Republick of Holland and West-Friesland. In three parts*, London, Gale ECCO Print Editions, 2018.

— *Consideratien van Staat: Ofte Politike Weeg-schaal*, Gerrit H. Jongeneelen, 2016.

De Tommaso, Emilio Maria, «"Conatus" e "Multitudo". Il percorso antropo-fenomenologico nel pensiero di Spinoza», *Filosofia oggi*, a. XXXII, vol. 125, 2009, pp. 29-50.

del Lucchese, Filippo, Tumulti *e* indignatio. *Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Edizioni Ghibli, 2004.

— *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and indignation*, London & New York, Continuum, 2009.

— «Spinoza and constituent power», *Contemporary political theory*, vol. 15, 2016, pp. 182-204.

Delahunty, R. J., *Spinoza*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985.

Deleuze, Gilles, «Préface», en Antonio Negri, *L'anomalie sauvage*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, pp. 9-12.

— *Las cartas del mal. Correspondencia Spinoza-Blijenbergh*, Buenos Aires, Caja Negra, 2008.

— *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2013.

Demirdjian, Liliana A. & González, Sabrina, «La república entre lo antiguo y lo moderno», en Borón, Atilio A. (comp.), *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2008, pp. 337-351

Den Uyl, Douglas J., *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983.

Descartes, René, «Discurso del método», en *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982a, pp. 31-97.

— «Meditaciones metafísicas», en *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982b, pp. 99-182.

— *Los principios de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1997.

— *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Oviedo, KRK Ediciones, 2005.

Domínguez, Atilano, «Spinoza y el surgimiento de la democracia», *Fragmentos de filosofía*, vol. 2, 1992, pp. 87-106.
— (ed.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995.
— «Introducción», en Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Madrid: Alianza, 2012, pp. 7-57.
— *Spinoza. Vida, escritos y sistema de filosofía moral*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2019
Dostoyevski, Fiódor, *Crimen y castigo*, Madrid, Alianza, 2013.
Dotti, Jorge, «Pensamiento político moderno», en de Olaso, Ezequiel (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. Volumen VI. Del renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 53-76.
Douglas, Alexander X., *Spinoza and Dutch Cartesianism. Philosophy and theology*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
Doyle Sánchez, Daniel, «*Iustitia et ius naturale* en *De iure belli ac pacis*: observaciones en torno a la distinción grociana entre justica expletiva y justicia atributiva», *Pensamiento*, vol. 77, n.º 294, 2021, pp. 335-362.
Dujovne, León, *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia. Tomo I*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
Dunn, John, *Democracy: A History*, New York, Atlantic Monthly Press, 2005.
Duso, Giuseppe, «Historia conceptual como filosofía política», *Res publica*, vol. 1, 1998, pp. 35-71.
— «Historia conceptual como filosofía política», en Chignola, Sandro & Duso, Giuseppe (comps.), *Historia de los conceptos y filosofía política*, Madrid; Biblioteca Nueva, 2009a, pp. 159-196.
— «Pensar la política más allá de los conceptos modernos: historia de los conceptos y filosofía política», en Chignola, Sandro & Duso, Giuseppe (comps.), *Historia de los conceptos y filosofía política*, Madrid; Biblioteca Nueva, 2009b, pp. 351-375.
— «El Ganzes Haus de Brunner y la práctica de la historia conceptual», *Conceptos históricos*, vol. 4, 2018, n.º 5, pp. 72-98.
Eiff, Leonardo, *El Estado*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020.
Fenichel Pitkin, Hanna, «Are Freedom and Liberty Twins?», *Political Theory*, vol. 16, 1988, n.º 4, pp. 523-552.
Fernández García, Eusebio, «El derecho natural racionalista como filosofía de los derechos naturales del hombre», en Peces-Barba Martínez, Gregorio & Fernández García, Eusebio (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: tránsito a la Modernidad. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Dykinson, 1998, pp. 573-599.
Field, Sandra Leonie, «Democracy and the multitude: Spinoza against Negri», *Theoria: a journal of social and political theory*, vol. 59, 2012, n.º 131, pp. 21-40.
— «Political power and depoliticized acquiescence: Spinoza and aristocracy», *Constellations*, 2020, pp. 1-15.
Fink, Zera S., *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston, Northwestern University, 1945.
Fix, Andrew, «Radical Reformation and Second Reformation in Holland. The Intellectual Consequences of the Sixteenth-Century Religion Upheaval and the Coming of a Rational World View», *The Sixteenth-Century journal*, vol. 18, 1987, n.º 1, pp. 63-80.
Fletcher Wright, Benjamin, *American Interpretations of Natural Law: A Study in the History of Political Thought*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931.
Forte, Juan Manuel, «La *vis dominandi* en la tradición republicana: Maquiavelo y Spinoza», *Res publica*, 2009, n.º, 21, pp. 85-95.
— «Republicanismo: ciudad, libertad y equlibrio», en Villacañas Berlanga, José Luis & Ruiz Sanjuán, César (eds.), *Populismo* versus *republicanism. Genealogía, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, pp. 101-114.
Foster, Frank Hugh, «A Brief Introduction Sketch of the History of the Grotian Theory of the Atonement», en Grotius, Hugo, *A Defence of the Catholic Faith concerning the Satisfaction of Christ against Faustus Socinus*, Andover, Warren F. Drapper, 1889, pp. XI-LVII.
Foucault, Michel, «Nietzsche, la genealogía y la historia», en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1979, pp. 7-30.
García del Campo, Juan Pedro, «Moltitudine e individuo composto», en del Lucchese, Filippo (ed.), *Storia politica della moltitudine*, Roma, Derive Approdi, 2009, pp. 31-43.
Garver, Eugene, «Why can't we all just get along: the reasonable vs. the rational according to Spinoza», *Political Theory*, vol. 38, 2010, n.º 6, pp. 838-858.
Gatens, Moira, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, London, Routledge, 1996.

Gatens, Moira & Lloyd, Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, London, Routledge, 1999.

Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Buenos Aires, Losada, 2007.

Geuna, Marco, «La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali», *Filosofia politica*, a. XII, 1998, n.º 1, pp. 101-132.

Geyl, Pieter, «Johan de Witt Grand Pensionary of Holland, 1653-72», History, vol. 20, n.º 80, 1936, pp. 303-319.

Greenfield Adams, Randolph, *Political Ideas of the American Revolution*, Durham (N. C), Trinity College Press, 1922.

Gribnau, J. L. M., «Respublica», en van Bunge, Wiep *et al.* (eds.), *The Continuum Companion to Spinoza*, London & New York, Continuum, 2011, pp. 305-308.

Grocio, Hugo, *De imperio summarum potestatum circa sacra. Volume one*, Leiden, Boston & Köln, Brill, 2001.

— *Del derecho de la guerra y de la paz. Tomo I*, Madrid, Reus, 1925.

Gueroult, Martial, *Spinoza. Dieu (*Éthique*, 1)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2009.

Haitsma Mulier, Eco Oste Gaspard, *The myth of Venice and Dutch republican thought in the Seventeenth Century*, Assen, Van Gorcum, 1980.

— «J. G. A. Pocock and Seventeenth-Century Dutch Republicanism: A Reconsideration», *Theoretische geschiedenis*, n.º 9, 1982, pp. 24–29.

Hammersley, Rachel, *Republicanism. An introduction*, Cambridge & Medford (MA), Polity, 2020.

Hankins, James, «Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic», *Political Theory*, vol. 38, n.º 4, 2010, pp. 452-482.

Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004.

Hardt, Michael, «Translator's foreword: the anatomy of power», en Negri, Antonio, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1991, pp. XI-XVI.

Harrington, James, *La república de Océana*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Hartz, Louis, *La tradición liberal en los Estados Unidos. Una interpretación del pensamiento estadounidense desde la Guerra de Independencia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la filosofía del derecho*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

Herman, Diego, *Una idea de progreso sin esperanza ni miedo. Una lectura desde la perspectiva filosófica de Spinoza*, Buenos Aires, Teseo, 2020.

Hilb, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Hobbes, Thomas, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010a.

— *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2014.

Israel, Jonathan, *The Dutch Republic and the Hispanic World 1606-1661*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

— (ed.). *The Anglo-Dutch Moment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

— *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

— *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013a.

— *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2013b.

— *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

— *The Enlightenment that Failed*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

Israël, Nicolas, *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001.

James, Susan, «Power and Difference: Spinoza's Conception of Freedom», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 4, 1996, n.º 3, pp. 207-228.

— «Democracy and the good life in Spinoza's democracy», en Huenemann, Charlie (ed.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 128-146.

— *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The* Theologico-Political Treatise, New York, Oxford University Press, 2012.

Jaquet, Chantal, «L'actualité du *Traité politique* de Spinoza», en Jaquet, Chantal, Sévérac, Pascal &

Suhamy, Ariel, *La multitude libre. Nouvelles lectures du* Traité politique, Paris, Éditions Amsterdam, 2008a, pp. 13-16.
— *Spinoza o la prudencia*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2008b.
— «El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político», en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza: VII Coloquio*, Córdoba (Argentina), Editorial Brujas, 2011, pp. 281-194.
— «Introduction : le statut des sujets chez Spinoza», *Revue internationale de philosophie*, vol. 1, 2021, n.º 295, pp. 5-17.
Kaminsky, Gregorio, «*Securitatem, inter metum et desperatio*», en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza segundo coloquio*, Buenos Aires, Altamira, 2006, pp. 285-293.
Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007.
— *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2008.
— «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», en *Filosofía de la historia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 95-122.
Kennel, Maxwell, «Postsecular history: continental philosophy of religion and the Seventeenth Century Dutch Collegiant Movement», *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, vol. 46, 2017, n.º 3, pp. 406-432.
Kisner, Matthew J., *Spinoza on Human Freedom. Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
Klever, Wim, «Proto-Spinoza Franciscus van den Enden», *Studia spinozana 6 (1990). Spinoza and Leibniz*, vol. 6, 1990, pp. 281-289.
— «A new Source of Spinozism: Franciscus van den Enden», *Journal of the history of philosophy*, vol. 29, 1991, n.º 4, pp. 613-631.
Koselleck, Reinhart, «Historia conceptual e historia social» en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 105-126.
Kossman, Ernst Heinrich & Mellink, A. F., *Text concerning the Revolt of the Netherlands*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
Kossman, Ernst Heinrich, «*Politica novantiqua*», en *Political Thought in the Dutch Republic. Three Studies*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2000, pp. 85-129.
— «The Development of Dutch Political Theory in the Seventeenth Century», en Bromley, John Selwyn & Kossmann, Ernst Heinrich (eds.), *Britain and the Netherlands*, London, Chatto & Windus, 1960, pp. 91-110.
— «Dutch Republicanism», en *L'età dei lumi: studi sul settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Jovene, Napoli, 1985.
— *Politieke theorie en geschiedenis: verspreide opstellen en voordrachten*, Amsterdam, U. B. Bakker, 1987.
Krop, Henri, «Spinoza and the Calvinistic Cartesianism of Lambertus van Velthusyen», *Studia spinozana. Volume 15 (1999). Spinoza and Dutch Cartesianism*, vol. 15, 2006, pp. 107-132.
Kwek, Dorothy H. B., «Power and the Multitude: A Spinozist View», *Political Theory*, vol. 43, 2015, n.º 2, pp. 155-184.
Laslett, Peter (ed.), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer. Edited from the original sources and with an Introduction of Peter Laslett*, Oxford, Basil Blackwell, 1949.
Laveran, Sophie, «Le problème de la composition politique chez Spinoza : hypothèses ontologiques et perspectives pratiques», *Philonsorbonne*, vol. 6, 2012, pp. 41-63.
Lazzeri, Christian, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
LeBuffe, Michael, «Citizens and States in Spinoza's *Political treatise*», *Mind*, vol. 130, 2020, n.º 519, pp. 1-24.
Lefort, Claude, «¿Cómo llegué a la filosofía?», en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 3-20.
— «Focos del republicanismo», en *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 77-110.
— *La complicación. Retorno sobre el comunismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
— *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, 2020.
Lloyd, Genevieve, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's* Ethics, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
— *Spinoza and the* Ethics, London, Routledge, 1996.
Lordon, Frédéric, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.
— Imperium. *Structures et affects des corps politiques*, Paris, La fabrique éditions, 2015.
Lovett, Frank. (20 de marzo de 2023). «Republicanism», en Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (eds.), *The*

Stanford Encyclopedia of Philosophy. https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/republicanism/.

Löwy, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis* «Sobre el concepto de historia», Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Lucas, Jean Maximilien, «La vida de Spinoza (1735)», en Colerus, Jean, Lucas, Jean Maximilien & Bayle, Pierre, *Vidas de Spinoza*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2017, pp. 73-104.

Macherey, Pierre, «À propos de la différence entre Hobbes y Spinoza», en Bostrenghi, Daniela (ed.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e política. Atti del Convegno Internazionale Urbino, 14-17 ottobre, 1988*, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 689-698.

— *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza: La troisième partie — La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

— *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza : La quatrième partie — La condition humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

— *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza : La première partie — La nature des choses*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

— «Spinoza et le problème de l'obéissance». *La philosophie au sens large*, 2018. http://philolarge.hypotheses.org/2387.

McLaughlin, Andrew C., *The Foundations of American Constitutionalism*, New York, New York: New York University Press, 1932

Maesschalck, Marc, «L'imaginaire théologico-politique. Ou de l'obéissance comme source de puissance», *Revue Les études philosophiques*, vol. 2, 2015, n.º 113, pp. 283-308.

Maingueneau, Dominique, *Términos claves del análisis del discurso*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.

Majul, Octavio, «Historia Intelectual», en Nosetto, Luciano & Wieczorek, Tomás (dirs.), *Métodos de teoría política: un manual*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani — UBA, 2020, pp. 39-59.

Malcolm, Noel, «Hobbes and Spinoza», en Burns, J. H. & Goldie, Mark (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 530-557.

Marcucci, Nicola, «Il movimento della cittadinanza. Appartenenza e territorio secondo Spinoza», en del Lucchese, Filippo (ed.), *Storia politica della moltitudine*, Roma, Derive Approdi, pp. 53-63, 2009.

Marey, Macarena, «Teorías de la república y prácticas republicanas», en Marey, Macarena (ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas*, Barcelona, Herder, 2021, pp. 9-34.

Martínez, Francisco José, «Patriotismo y republicanismo en la Holanda de Spinoza», *Revista Laguna*, 2012, n.º 31, pp. 13-30.

Mastnak, Tomaž, «Spinoza: Democracy and Revelation», *Filozofski vestnik*, vol. 29, 2008, n.º 2, pp. 31-59.

Matheron, Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

— «État et moralité selon Spinoza», en Giancotti, Emilia (ed.), *Spinoza nel 350º anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 343-354.

— «Passions et institutions selon Spinoza», en Lazzeri, Christian & Reynié, Dominique (dirs.), *La raison d'État : politique et rationalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 141-170.

— «L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste», en Revault D'Allonnes, Myriam & Rizk, Hadi (dirs.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994, pp. 219-229.

— «The theoretical function of democracy in Spinoza and Hobbes», en Montag, Warren & Stolze, Ted (eds.), *The new Spinoza*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, pp. 207-217.

— *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 2011a.

— «L'anthropologie spinoziste ?», en Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique, Paris, ENS Éditions, 2011b, pp. 15-24.

— «L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza ?», en Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique, Paris, ENS Éditions, 2011c, pp. 417-435.

— «Spinoza et la problématique juridique de Grotius», en Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique, Paris, ENS Éditions, 2011d, pp. 113-130.

— «Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence ? », en Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique, Paris, ENS Éditions, 2011e, pp. 635-650.

Matteucci, Nicola, «Repubblica», en Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco (dirs.), *Dizionario di política*, Torino, UTET, 1983, pp. 984-986.

McShea, Robert J., *The Political Philosophy of Spinoza*, California, University Presses of California, Columbia & Princeton, 1968.

Meinecke, Friedrich, *Machiavellism: the doctrine of* raison d'État *and its place in modern history*, New York, Westview Press, 1965.

Meinsma, Koenraad Oege, *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 2011.

Merriam, Charles Edward, *A History of American Political Thought*, New York, The Macmillan Company, 1903.

Melville, Herman, *Bartleby, el escribiente*, Madrid, Akal, 2012.

— *Moby-Dick*, Buenos Aires, Colihue, 2016.

Miqueu, Christophe, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières*, Paris, Garnier, 2012.

— «Des luttes sociales en démocratie : Pettit face à Spinoza, de la contestation au conflit», en Debray, Eva, Lordon, Frédéric & Ong-Van-Cum, Kim Sang (dirs.), *Spinoza et les passions du social*, Paris, Amsterdam, 2019, pp.167-187.

Misrahi, Robert, *100 mots sur l'*Éthique *de Spinoza*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2005.

Monetti, Sofía, «Spinoza, potencias de lo común», *Nuevo Itinerario. Revista de Filosofía*, vol. 1, 2020, n.º 16, pp. 75-103.

Montag, Warren, «Who's Afraid of the Multitude? Between the Individual and the State», *The South Atlantic Quarterly*, vol. 104, 2005, n.º 4, pp. 655-673.

Morán, Sabrina & Rodríguez Rial, Gabriela, «El momento maquiaveliano y la teoría política: una propuesta de articulación», *Conceptos históricos*, vol. 6, 2020, n.º 9, pp. 136-169.

Moreau, Pierre-François, «La notion d'*imperium* dans le *Traité politique*», en Giancotti, Emilia (ed.), *Spinoza nel 350º anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 355-366.

— *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

Morfino, Vittorio, «The Many Times of the Multitude», en *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, Chicago, Haymarket Books, 2014, pp. 132-173.

Moro, Tomás, *Utopía*, Madrid, Alianza, 2012.

Mouffe, Chantal, *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Moylan Walsh, Correa, *The Political Science of John Adams: A Study in the Theory of Mixed Government and the Bicameral System*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1915

Mugnier-Pollet, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976.

— «Les avatars du pouvoir absolu», en Giancotti, Emilia (ed.), *Spinoza nel 350º anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 367-371.

Nadler, Steven, *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Nancy, Jean-Luc, «¿Quién viene después del sujeto?», *Política común*, vol. 6, 2014.

Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona, Anthropos, 1993.

— «*Reliqua desiderantur*. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza», en *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000, pp. 56-89.

— «Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza. Saggio popolare», en del Lucchese, Filippo (ed.), *Storia politica della moltitudine*, Roma, Derive Approdi, 2009, pp. 88-98.

— *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas a la modernidad*, Madrid, Traficantes de sueños, 2015.

— «Apostillas sobre el miedo en Spinoza», en *Spinoza ayer y hoy*, Buenos Aires, Cactus, 2021, pp. 159-171.

Newsom, W. Austin, *Spinoza's political philosophy: an unrecognized consequentialism*. [Tesis de grado]. Maryville College (Estados Unidos de América), 2009.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2014.

Nyden-Bullock, Tammy, «Radical cartesian politics: Velthusyen, De la Court, and Spinoza», *Studia spinozana. Volume 15 (1999). Spinoza and Dutch Cartesianism*, vol. 15, 2006, pp. 35-65.

— *Spinoza's Radical Cartesian Mind*, London & New York, Continuum, 2007.

Ortiz Leroux, Sergio, *En defensa de la República. Lecciones de teoría política republicana*, Ciudad de México, Ediciones Coyoacán, 2014.

Pac, Andrea, «Los Colegiantes del siglo XVII: una comunidad de lectura y escritura», *Traslaciones. Revista latinoamericana de lectura y escritura*, vol. 7, 2020, n.º 13, pp. 17-35.

Palti, Elías «En búsqueda del Santo Grial. El republicanismo en el debate teórico-político contemporáneo», en Marey, Macarena (ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas*, Barcelona, Herder, 2021, pp. 357-383.

Pavel, Anthony, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven & London, Yale University Press, 1992.
Peña Echeverría, Francisco Javier, *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1989.
— «Cómo se ordena la potencia de la multitud. Instituciones y derecho de la ciudad en la teoría política de Spinoza», *Revista Laguna*, 2012, n.º 31, pp. 45-66.
Peña, Javier, «República, libertad y democracia en Spinoza», *Revista Co-herencia*, vol. 15, 2018, n.º 28, pp.155-180.
Pettit, Philip, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1993.
— «La libertad republicana y su trascendencia constitucional», en Bertomeu, María Julia, Domènech, Antoni & de Francisco, Andrés (comps.), *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, pp. 41-68.
— *Una teoría de la libertad. De la psicología a la acción política*, Madrid, Losada, 2006.
— *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
Pierre, Richard Jacob, *L'idée de liberté politique chez Spinoza* [Tesis de maestría]. Université de Montréal, 2014.
Pires Aurélio, Diogo, *Imaginação e poder. Estudo sobre a filosofia política de Espinosa*, Lisboa, Colibri, 2000.
— «Del "afecto común" a la República», en Fernández, Eugenio & de la Cámara, María Luisa (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 345-358.
— «O conceito de potestas na filosofia de Espinosa», en Ribeiro Ferreira, Maria Luísa, Pires Aurélio, Diogo & Feron, Olivier (comps.), *Spinoza. Ser e agir*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, pp. 35-51.
Pirola, Francesca, «L'obbedienza nel "Trattato teológico-politico" di Spinoza», *Filosofia politica*, vol. 31, 2017, n.º 2, pp. 217-234.
Platón, *República*, Madrid, Gredos, 2007.
Pocock, John Greville Agard, «The History of Political Thought: A Methodological Enquiry», en Laslett, Peter & Runciman, Walter Garrison (eds.), *Philosophy, Politics and Society (Second Series)*, Oxford, Blackwell, 1962, pp. 183-202.
— «The Problem of Political Thought in the Eighteenth Century: Patriotism and Politeness», *Theoretische Geschiedenis*, vol. 9, 1982, n.º 1, pp. 3-24
— «Spinoza and Harrington. An exercise in Comparison», *BMGN - Low Countries Historical Review*, vol. 102, 1987, n.º 3, pp. 435-449.
— *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal, 2011.
— *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2016.
Přibáň, Jiří, «Constitutional Imaginaries and Legitimation: On *potential*, *potestas*, and *auctoritas* in Societal Constitutionalism», *Journal of Law and Society*, vol. 45, 2018, n.º 1, pp. 30-51.
Price, J. L., *Holland and the Dutch Republic in the Seventeenth Century: The Politics of Particularism*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
— *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*, New York, Macmillan Education, 1998.
Prokhovnik, Raia, *Spinoza and Republicanism*, London, Palgrave Macmillan, 2004.
— «"Men are not born fit for citizenship, but must be made so": Spinoza and Citizenship», *Citizenship Studies*, vol. 13, 2009, n.º 4, pp. 413-429.
Rahe, Paul A., *Republics Ancient and Modern. Volume I. The* Ancien Régime *in Classical Greece*, Chapel Hill & London, The University of North Carolina Press, 1994a.
— *Republics Ancient and Modern. Volume II. New Modes and Orders in Early Modern Political Thought*, Chapel Hill & London, The University of North Carolina Press, 1994b.
— *Republics Ancient and Modern. Volume III. Inventions of Prudence: Constituting the American Regime*, Chapel Hill & London, The University of North Carolina Press, 1994c.
— *Against Throne and Altar: Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
Ramond, Charles, «Qu'est-ce qui est "utile" ?», en *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objetivité*, Paris & Montréal, L'Harmattan, 1998, pp. 337-370.
— «La politique en "comme si" de la rationalité ? (Genèse des institutions et régulations des comportements par les institutions dans la philosophie de Spinoza)», en Lazzeri, Christian (ed.), *La production des institutions*, Paris, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002, pp. 97-113.
— «Introduction. La loi du nombre (ou la démocratie comme "régime absolu")», en Spinoza, Baruch, Œu*vres V. Traité politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp. 7-43.

— «Spinoza, a democrat or a republican?», *Crisis & Critique*, vol. 8, 2021, n.º 1, pp. 265-287.

Ramos-Alarcón Marcín, Luis, «El ingenio de la multitud según Spinoza», en Martínez Contreras, Jorge, Ponce de León, Aura & Villoro, Luis (eds.), *El saber filosófico*, Ciudad de México, Asociación Filosófica de México, 2007, pp. 458-468.

Rehmann, Jan, «Power ≠ Power: Against the Mix-Up of Nietzsche and Spinoza», *Critical Sociology*, vol. 45, 2017, n.º 2, pp. 1-14.

Ricci Cernadas, Gonzalo, «Benjamin, Althusser, y Derrida: el problema de la totalidad», *Bajo palabra*, 2017, n.º 17, pp. 75-90.

— «¿Spinoza utilitarista?», en Jabase, Leila *et al.*, *Spinoza Maledictus: Spinoza Treceavo Coloquio*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 2018, pp. 10-19.

— «Spinoza y las instituciones. Un comentario a la lectura de Toni Negri», *Revista Argentina de Ciencia Política*, 2018, n.º 21, 107-120.

— «La venganza como el fundamento de la comunidad en Spinoza», *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 11, 2021, n.º 21, p. 332-356.

— *La multitud en Spinoza. De la física a la política*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022.

Ricci Cernadas, Gonzalo & Rozenberg, Antonio David, «¿El ciudadano que resiste o el sujeto que obedece? Tensiones entre la resistencia y la obediencia en la filosofía de Spinoza», *Estudios políticos*, 2023, n.º 58, pp. 29-51.

Ricci, Rosa, *Religious nonconformity and cultural dynamics: the case of the Dutch Collegiants* [Tesis de doctorado]. Universität Leipzig, 2014.

Rice, Lee, «Individual and Community in Spinoza's Social Psychology», en Curley, Edwin & Moreau, Pierre-François (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden, Brill, 1990, pp. 271-285.

Riedel, Manfred, «El concepto de "sociedad civil" en Hegel», en Amengual Coll, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «Filosofía del derecho» de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 195-222.

Rodgers, Daniel T., «Republicanism: The Career of a Concept», *The Journal of American History*, vol. 79, n.º 1, 1992, pp. 11-38.

Rodríguez Rial, Gabriela, «Miedos políticos. Emociones, sentidos y efectos en tres momentos de la teoría política», *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 10, 2020, n.º 19, pp. 120-148.

Rosales, Marcela, *El par conceptual pueblo-multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*, Córdoba (Argentina), Centro de Estudios Avanzados, 2013.

Rosenthal, Michael A., «Spinoza's political philosophy», en della Rocca, Michael (ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 408-433.

Rosler, Andrés, «Prólogo», en Hobbes, Thomas, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010, pp. 9-101.

— *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*, Buenos Aires, Katz, 2016.

Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, Buenos Aires, Colihue, 2017.

Rovere, Maxime, *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677. L'invention de la liberté*, Paris, Flammarion, 2017.

— «Les quatres naissances de Spinoza», *L'Histoire*, n.º 87, 2020, pp. 18-26

Saar, Martin, «Democracy», en Santos Campos, Andre (ed.), *Spinoza: Basic Concepts*, Exeter & La Vergne, Imprint Academic & Ingram Book Company, 2015, pp. 155-165.

Sacksteder, William, «How Much of Hobbes might Spinoza have read?, en *The Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 11, 1980, n.º 2, pp. 25-39.

Sainz Pezonaga, Aurelio, «Reciprocidad y utilidad común en la filosofía política de Spinoza», *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 40, 2021, n.º 1, pp. 207-228.

— *La multitud libre en Spinoza* [Tesis de doctorado]. Universidad de Castilla-La Mancha, 2019.

Santos Campos, Andres, «O significado de *sui juris* na filosofia de Spinoza», *Cadernos spinozianos*, 2005, n.º 22, pp. 55-83.

— *Spinoza's Revolution in Natural Law*, New York & London, Palgrave Macmillan, 2012.

Schecroun, Jacques, *Le procès de Spinoza*, Paris, Albin Michel, 2021.

Schettino, Humberto, «Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza», *Diánoia*, vol. 47, 2002, n.º 48, pp. 37-66.

Scott, Jonathan, «The rapture of motion: James Harrington's republicanism», en Phillipson, Nicholas & Skinner, Quentin (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 139-163.

— *Commonwealth Principles: Republican Writing of the English Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 19-40.

Secretan, Catherine, «"True Freedom" and the Dutch Tradition of Republicanism. Republics of Letters», *A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, vol. 2, 2010, n.º 1, pp. 82-92.

Shalhope, Robert E., «Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography», *The William and Mary Quarterly*, vol 29, n.º 1, 1972, pp. 49-80.

Sharp, Hasana, «*Violenta imperia nemo continuit diu*: Spinoza and the Revolutionary Laws of Human Nature», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 34, 2013, n.º 1, pp. 133-148.

Skeaff, Christopher, «"Citizen jurisprudence" and the People's Power in Spinoza», *Contemporary Political Theory*, vol. 12, 2013, n.º 3, pp. 1-20.

— *Becoming political. Spinoza's Vital Republicanism and the Democratic Power of Judgment*, Chicago & London, University of Chicago Press, 2018.

Skinner, Quentin, «The Idea of Negative Liberty», en Rorty, Richard, Schneewind, Jerome B., Skinner, Quentin (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 193-221.

— «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *Vision of Politics. Volume 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002a, pp. 57-89.

— «Motives, Intentions and Interpretation», en *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002b, pp. 90-102.

— «La historia de mi historia: una entrevista con Quentin Skinner», en Bocardo Crespo, Enrique (ed.), *El giro contextual: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007a, pp. 45-60.

— «Significado y comprensión en la historia de las ideas», en *Lenguaje, política e historia*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007b, pp. 109-164.

— *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba (Argentina), Editorial Brujas, 2011.

— (ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2015.

Souroujon, Gastón, «Los usos de la República. América Latina piensa el problema de la tradición republicana [Revisión del libro *República y republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna por Gabriela Rodríguez Rial* (ed.)]». *Sociohistórica*, vol. 46, 2020.

Spector, Céline, «Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Étienne Balibar…», *Espirit*, 2007, n.º5, pp. 27-45.

Spinoza, Baruch, *Oeuvres IV*, Paris, Librairie Garnier-Frères, 1929.

— *Trattato político*, Torino, Ramella, 1958.

— *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988.

— *Tratado breve*, Madrid, Alianza, 1990.

— *Trattato politico*, Pisa, ETS, 1999.

— *Ética*, Madrid, Trotta, 2000.

— *Trattato teologico-politico*, Milano, Bompiani, 2001.

— *Traité politique*, Paris, Le livre de poche, 2002.

— *Opere*, Milano, Mondadori, 2007.

— *Tratado político*, Madrid, Alianza, 2010.

— *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2012.

— «Pensamientos metafísicos», en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 2014a, pp. 283-352.

— «Principios de la filosofía de Descartes», en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 2014b, pp. 157-281.

— *Traité théologico-politique*, Paris, Classiques Garnier, 2014c.

— «Tratado de la reforma del entendimiento», en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 2014d, pp. 93-155.

— *Traité politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

— «Political Treatise», en *The collected works of Spinoza. Volume II*, Princeton, Princeton University Press, 2016a, 503-604.

— «Theological-Political Treatise», en *The collected works of Spinoza. Volume II*, Princeton, Princeton University Press, 2016b, pp. 65-354.

— *Traité théologico-politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016c.

Spitz, Jean-Fabien, «La philosophie républicaine aujourd'hui», en Stanguennec, André (dir.), *Le Droit et la République. Conférences prononcées devant la Société Nantaise de Philosophie 1998-1999*, Paris, Éditions Pleins Feux, 2000, pp. 101-139.

Steinberg, Justin, «Spinoza on being *sui iuris* and the republican conception of liberty», *History of European Ideas*, vol. 34, 2008, pp. 239-249.

— «Benedict Spinoza: Epistemic Democrat, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 27, 2010, n.º 2, pp. 145-164.

Stewart, Matthew, *El hereje y el cortesano: Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, Madrid, Buridán, 2001.

Strauss, Leo, «Cómo estudiar el *Tratado teológico político* de Spinoza», en *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009a, pp. 177-248.

— «La persecución y el arte de escribir», en *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009b, pp. 29-47.

Strazzoni, Andrea, *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science*, Boston, De Gruyler, 2018.

Suárez Ruiz, Hero, «El concepto de ciudadanía en Étienne Balibar y la nueva estrategia zapatista. Respuestas a la gobernanza», *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, 2018, n.º 12, pp. 121-139.

Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

— «Prudencia y melancolía», en *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004, pp. 53-75.

— «*Aquiescentia* en Spinoza», en Tatián, Diego (comp.), *Primer coloquio Spinoza*, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp. 239-253.

— «Quien más ama las cosas. Radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden», *Discurso*, vol. 45, 2015, n.º 2, pp. 91-109.

— *Spinoza disidente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

— *El odio*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2021.

Tejeda Gómez, Cristian Andrés, «Spinoza y la concepción de la política como potencia», *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 2007, n.º 19, pp. 142-150.

Terpstra, Marin, «Civis», en van Bunge, Wiep *et al.* (eds.), *The Continuum Companion to Spinoza*, London & New York, Continuum, 2011, pp. 233-235.

Torres, Sebastián, «*Securitas*: retracción y expansión de la potencia democrática», en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza segundo coloquio*, Buenos Aires, Altamira, 2006, pp. 295-308.

— «Spinoza y la venganza. Notas sobre "El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político" de Chantal Jaquet», en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza: VII Coloquio*, Córdoba (Argentina), Editorial Brujas, 2011, pp. 295-303.

Tosel, André (1995). «Que faire avec le *Traité théologico-politique* ? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ?», *Studia spinozana. Volume 11 (1995). Spinoza Philosophy of Religion*, vol. 11, pp. 165-188.

Urbinati, Nadia, «Competing for Liberty: The Republican Critique of Democracy», *American Political Science Review*, vol. 106, 2012, n.º 3, pp. 607-621.

Uscanga Barradas, Abril, «Democracia republicana», *Economía. Revista en cultura de la legalidad*, 2017, n.º 12, pp. 221-225.

van Bunge, Wiep, «On the Early Dutch Reception of the Tractatus Theologico- Politicus», *Studia Spinozana. Volume 5 (1989). Spinoza and Literature*, vol. 5, 1989, pp. 225-251.

— «Chapter four. Spinoza and the Collegiants», en *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden & Boston, Brill, 2012, pp. 51-65.

— *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden, Boston & Cologne, Brill, 2001.

van Dam, Harm-Jan, «Introduction», en Grocio, Hugo, *De imperio summarum potestatum circa sacra. Volume one*, Leiden, Boston & Köln, Brill, 2001a, pp. 1-151.

— «Commentary», en Grocio, Hugo, *De imperio summarum potestatum circa sacra. Volume two*, Leiden, Boston & Köln, Brill, 2001b, pp. 623-882.

van den Enden, Franciscus, *Libertad política y Estado o proposiciones políticas libres y consideraciones de Estado*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.

van Deursen, A. T., «The Dutch Republic 1588-1780», en Blom, J. C. H. & Lamberts, Emiel (eds.), *History of the Low Countries*, New York, Berghahn Books, 1999, pp. 143-219.

van Gelderen, Martin & Skinner, Quentin (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage. Volume I. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

van Gelderen, Martin, «The Machiavellian Moment and the Dutch Revolt», en Bock Gisela, Skinner, Quentin & Viroli, Maurizio (eds.), *Machiavelli and*

republicanism, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 205-223.
— *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
— *The Dutch Revolt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
van Ruler, Han, «Geulincx and Spinoza: Books, Backgrounds and Biographies», *Studia spinozana. Volume 15 (1999). Spinoza and Dutch Cartesianism*, vol. 15, 2006, pp. 89-106.
Velema, Wyger R. E., «"That a Republic is Better than a Monarchy": Anti-Monarchism in Early Modern Dutch Political Thought», en van Gelderen, Martin & Skinner, Quentin (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage. Volume I. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 9-25.
— «Against Democracy: Dutch Eighteenth-Century Critics of Ancient and Modern Popular Government», en Velema, Wyger & Weststeijn, Arthur (eds.), *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, Leiden & Boston, Brill, 2018, pp. 189-213.
Vincents, Kasper, *The Spinozist Moment* [Tesis de maestría]. University of Copenhagen, 2017.
Viroli, Maurizio, *Republicanism*, New York, Farrar & Strauss, 2002.
Visentin, Stefano, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.
— «Potencia y poder en Spinoza», en Duso, Giuseppe (coord.), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2005, pp. 113-124.
— «La parzialità dell'universale. La moltitudine nell'*imperium aristocraticum*», en Caporali, Riccardo, Morfino, Vittorio & Visentin, Stefano (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Cesena, Società Editrice «Il Ponte Vecchio», 2007, pp. 373-389.
— «Paura delle masse e desiderio dell'uno. Considerazioni sull'ambivalenza della *potentia multitudinis*», en del Lucchese, Filippo (ed.), *Storia politica della moltitudine*, Roma, Derive Approdi, 2009, pp. 183-200.
— «Volonté d'être esclave et désir d'être libre. Ambivalence de la multitude chez Spinoza», en Jaquet, Chantal & Moreau, Pierre-François (dirs.), *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 183-199.
Volco, Agustín, «Obediencia: miedo, esperanza, razón», en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza segundo coloquio*, Buenos Aires, Altamira, 2006, pp. 277-283.
— *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza* [Tesis de doctorado]. Università di Bologna, 2010.
— «Spinoza y el republicanismo», *Res publica*, 2011, n.º 25, pp. 9-40.
Vulliaud, Paul. *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, Éditions des Malassis, 2012.
West, David, «Spinoza on positive freedom», *Political Studies*, vol. 41, 1993, n.º 2, pp. 284-296.
Weststeijn, Arthur, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan & Pieter de la Court*, Leiden & Boston, Brill, 2012.
— «Why the Dutch didn't read Harrington: Anglo-Dutch Republican Exchanges, c. 1650-1670», en Mahlberg, Gaby & Wiemann, Dirk (eds.), *European Contexts for English Republicanism*, Surrey & Burlington, Ashgate, 2013, pp. 105-120.
— «Commonwealths for Preservation and Increase: Ancient Rome in Venice and the Dutch Republic», en Velema, Wyger & Weststeijn, Arthur (eds.), *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, Leiden & Boston, Brill, 2018, pp. 62-85
Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 2017.
Wood, Gordon, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969
Yalom, Irvin, *El enigma Spinoza*, Buenos Aires, Emecé, 2012.
Zagorin, Peter, «Republicanisms», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 11, n.º 4, 2003, pp. 701-712.
Zourabichvili, François, «Les deux pensées de Deleuze et Negri», *Multitudes*, vol. 9, 2002, pp. 137-141.
— «L'énigme de la multitude libre», en Jaquet, Chantal, Sévérac, Pascal & Suhamy, Ariel (dirs.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du* Traité Politique, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 69-80.

Colección:

FILOSOFÍA HOY

Director:

JUAN ANTONIO NICOLÁS

22 CONSECUENCIAS, AGENCIA Y MORALIDAD
MATILDE CARRASCO BARRANCO

23 VERDAD Y ACCIÓN. PARA PENSAR LA PRAXIS DESDE LA INTELIGENCIA SENTIENTE ZUBIRIANA
ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ

24 REPUBLICANISMO Y EDUCACIÓN CÍVICA. ¿MÁS ALLÁ DEL LIBERALISMO?
JESÚS CONILL Y DAVID CROCKER

25 VIEJOS Y NUEVOS PENSAMIENTOS. ENSAYOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN
JUAN J. ACERO, LUIS FLORES Y ALFONSO FLÓREZ [eds.[

26 ARISTÓTELES EN EL MUNDO CUÁNTICO
FRANCISCO JOSÉ SOLER GIL

27 VOLUNTAD DE LIBERACIÓN. LA FILOSOFÍA DE IGNACIO ELLACURÍA
HÉCTOR SAMOUR

28 UNA BRÚJULA PARA LA VIDA MORAL. LA IDEA DE SUJETO EN LA ÉTICA DEL DISCURSO DE KARL-OTTO APEL
JUAN C. SIURANA APARISI

29 CIENCIA, SOCIEDAD Y MUNDO ABIERTO. HOMENAJE A KARL POPPER
EUGENIO MOYA CANTERO

30 BALANCE Y PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA DE X. ZUBIRI
JUAN A. NICOLÁS Y O. BARROSO [eds.]

31 TEORÍA EVOLUCIONISTA DEL CONOCIMIENTO
GERHARD VOLLMER

32 DESDE ZUBIRI
DIEGO GRACIA [ed.]

33 MARÍA ZAMBRANO: LA RAZÓN POÉTICA
Armando Savignano

34 CIUDADANOS SIN DEMOCRACIA
José Rubio Carracedo

35 REALIDAD Y TIEMPO EN ZUBIRI
Ricardo A. Espinoza Lolas

36 MARIA ZAMBRANO: EL DIOS DE SU ALMA
Agustín Andreu Rodrigo

37 POSTCOLONIALISMO, EMIGRACIÓN Y ALTERIDAD
Gabriel Bello Reguera

38 ¿VIVIR DEPENDIENDO?
Francisco J. Alarcos Martínez [coord.]

39 HISTORIA, ÉTICA Y CIENCIA. EL IMPULSO CRÍTICO DE LA FILOSOFÌA DE ZUBIRI
Juan A. Nicolás y Héctor Samour [eds.]

40 DERECHO A LA PAZ Y DERECHO A LA GUERRA FRANCISCO DE VITORIA
Ángela Aparisi Miralles

41 PANORAMA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX
Armando Savignano

42 LAS VERDADES DE CLÍO Y ERATO. ENSAYOS FILOSÓFICO-LITERARIOS SOBRE ORTEGA Y GASSET
Stylianos Karagiannis

43 LA HERMENÉUTICA NARRATIVA DE ORTEGA Y GASSET
Juan Carlos Castelló Meliá

44 LEIBNIZ EN LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA MODERNAS
Manuel Sánchez y Sergio Rodero [eds.]

45 OBJECIÓN DE CONCIENCIA Y SANIDAD
Francisco J. Alarcos Martínez [dir.]

46 LEIBNIZ Y LAS CIENCIAS EMPÍRICAS
Juan A. Nicolás y Sergio Toledo [eds.]

47 HOMO MULTIDIMENSIONAL. INTRODUCCIÓN A LA NEURO-ANTROPOLOGÍA
Armando Segura Naya

48 SER HUMANO EN EL SIGLO XXI. ATRÉVETE A PENSAR
Antonio Ferraz Fayos

49 ÉTICA Y GOBERNANZA: UN COSMOPOLITISMO PARA EL SIGLO XXI
Elsa González Esteban [ed.]

50 REALIDAD Y SER EN ZUBIRI
Ricardo Espinoza Lolas

51 LEIBNIZ FRENTE A SPINOZA: UNA INTERPRETACIÓN PANORÁMICA
Leticia Cabañas y Oscar M. Esquisabel [ed.]

52 PENSAR EN LA MATEMÁTICA
Javier de Lorenzo Martínez

53 LA REALIDAD DEL SENTIDO
José M. Gómez Delgado

54 LA ARTICULACIÓN ÉTICA DE LA VIDA SOCIAL
Ana Marta González

55 SOBRE EL CIUDADANO LIBRE
Joaquín Jareño Alarcón

56 LA HISTORIA SEDIMENTADA EN LOS CONCEPTOS
Faustino Oncina y José Manuel Romero [ed.]

57 LA MONADOLOGÍA A DEBATE
VV.AA.

58 LA RECONFIGURACIÓN DE LA DEMOCRACIA
VV.AA.

59 LA MODERNIDAD EN PERSPECTIVA. A TRESCIENTOS AÑOS DEL FALLECIMIENTO DE LEIBNIZ
Roberto Casales García y J. Martín Castro Manzano [Comps.]

60 HOMBRES Y DOCUMENTOS DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA VIII-1ADDENDA, A-F
Gonzalo Diaz Díaz y Antonio Heredia Soriano

61 LA CONSPIRACIÓN DE LA IGNORANCIA. UNA REFLEXIÓN SOBRE EL PROGRESO Y SUS PARADOJAS
Asunción Herrera Guevara

62 EL ASEDIO A LA IMAGINACIÓN
Gustavo Pereira

63 MARTÍN HEIDEGGER. LA VERDAD SOBRE LOS *CUADERNOS NEGROS*
Friedrich-Wilhelm von Herrman y Francesco Alfieri

64 HEIDEGGER Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: LÍMITE Y POSIBILIDAD DE UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA TRADICIÓN
Alba Jiménez Rodíguez [ed.]

65 ÉTICA Y DEMOCRACIA. DESDE LA RAZÓN CORDIAL [PRÓLOGO DE ADELA CORTINA]
Elsa González-Esteban; Juan Carlos Siurana Aparisi; José Luis López-González y Marina García-Granero [eds.]

66 SERENIDAD. HEIDEGGER PARA UN TIEMPO POSTFILOSÓFICO
José Manuel Chillón Lorenzo

67 LENGUAJE Y CORPORALIDAD EN LA FILOSOFÍA DE K.O. APEL
Laura Molina Molina

68 MÁS ALLÁ DEL POSTHUMANISMO
José Ignacio Galparsoro Ruiz

69 MUJERES Y DISCURSOS GERENCIALES
María Medina-Vicent

70 CRÍTICA Y HERMENÉUTICA
Juan Antonio Nicolás, Sultana Wahnón y José Manuel Romero [eds.]

71 EL FAUSTO DE GOETHE
Juan Manuel de Faramiñán Fernández-Fígares

72 HITOS HISTÓRICOS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA
Gabriel Amengual Coll

73 NEUROEDUCACIÓN MORAL Y DEMOCRACIA
Jesús Conill Sancho y Domingo García-Marzá [coords.]

74 LA JOVEN MARÍA ZAMBRANO Y SU INCIPIENTE METAFÍSICA FEMENINA
Isabel Sancho García

75 INDICACIÓN FORMAL Y DONACIÓN
Stefano Cazzanelli

76 ENSAYO Y RESISTENCIA: ESCRITURA, FILOSOFÍA Y TESTIMONIO DE LA VIOLENCIA DESPUÉS DE AUSCHWITZ
José Antonio Fernández López

77 DESCUBRIR EL NOMBRE: SUBJETIVIDAD, IDENTIDAD Y SOCIALIDAD
Ana Marta González González

78 LA LIBERTAD EN SU REALIZACIÓN: LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL
Gabriel Amengual Coll

79 NUEVAS TECNOLOGÍAS, TRANS/POSTHUMANISMO Y NATURALEZA HUMANA
Carlos Beorlegui Rodríguez

80 BIOÉTICA Y BIOPOLÍTICA. APROXIMACIONES DESDE EL TRANS/POSTHUMANISMO
Graciano González R. Arnaiz

81 ÉTICA Y POLÍTICA. ENSAYOS INDISCIPLINADOS PARA REPENSAR LA FILOSOFÍA
Myriam Hernández Domínguez y Miguel Mandujano Estrada (coords.)

82 INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA DE ROBERT SPAEMANN
m.ª Luisa Pro Velasco

83 ESPIRITUALIDAD, SABER Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL DESDE ELLACURÍA
Senent de Frutos, Juan Antonio y Viñas Vera, Ángel (eds.)

84 PROVIDENCIA, LIBERTAD Y MAL
Echavarría, Agustín y Pereda, Rubén (eds.)

85 DEDUCCIÓN Y APLICACIÓN DE LAS CATEGORÍAS EN LA FILOSOFÍA DE KANT
Jiménez Rodríguez, Alba M.

86 HACERSE CARGO DE LA REALIDAD
López de Goicoechea Zabala, Javier

87 TRAUMA, RECUERDO Y DUELO
Pérez Baquero, Rafael

88 LA MULTITUD LIBRE EN SPINOZA
Sainz Pezonaga, Aurelio

89 LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA Y EN AMÉRICA LATINA
Guy, Alain

90 ACTUALIDAD DE JOHN RAWLS EN EL SIGLO XXI
Pereira Rodríguez, Gustavo; Pérez Zafrilla, Pedro Jesús (eds.)

91 VERDAD PRÁCTICA. UN CONCEPTO DE EXPANSIÓN
Chillón, J.M.; Martínez, A; Valera, L. (eds.)

92 ESQUEMA, SÍMBOLO Y TIPO
Mumbrú Mora, Alejandro

93 LA DIFERENCIA SEXUAL EN EL CEREBRO
Reverter Banón, Sonia

94 LA DEMOCRACIA QUE NOS MERECEMOS
Escobar Vicent, Alejandro

95 LA ESCUELA HISTÓRICO-CONCEPTUAL DE JOACHIM RITTER Y EL PROTAGONISMO SOCIOCULTURAL DE LA FILOSOFÍA
Oncina Coves, Faustino (ed.)

96 FILOSOFÍA Y ACONTECER
Calero Fernández, Cristina (coord.)

97 EL PASADO QUE NECESITAMOS
Padilla Moreno, Juan

98 DISTANTES EN EL TIEMPO Y EN EL IDIOMA
Chamizo Domínguez, Pedro J.

99 LA REPÚBLICA DE SPINOZA
Ricci Cernadas, Gonzalo

100 DICCIONARIO POSVERDAD
Nicolás, Juan Antonio; Ballesteros-Aguayo, Lucía; Linares-Peralta, Raúl (eds.)